Orbis Biblicus et Orientalis 190

Marie Maussion

Le mal, le bien et le jugement de Dieu dans le livre de Qohélet

Editions Universitaires Fribourg Suisse
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.ddb.de abrufbar.

Publié avec l'aide de l'Académie suisse des sciences humaines et sociales

La mise en pages a été réalisée par l'auteure

Fabrication: Imprimerie Saint-Paul Fribourg Suisse
ISBN 3-7278-1425-X (Editions Universitaires)
ISBN 3-525-53047-1 (Vandenhoeck & Ruprecht)
ISSN 1015-1850 (Orb. biblicus orient.)

Digitalisat erstellt durch Florina Tischhauser,
Religionswissenschaftliches Seminar, Universität Zürich

Remerciements

à JOSEPH mon époux et notre fils THOMAS,
qui m'ont sans cesse accompagnée sur ce chemin

à M. EBERHARD BONS, mon directeur de thèse,
pour cette amicale et fructueuse collaboration

aux membres du jury, MM. R. KUNTZMANN, A. SCHOORS
et L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, pour leurs conseils

à M. Ch. UEHLINGER
pour l'intérêt qu'il a porté à mon travail

Saint-Aubin en Charollais, le 23 novembre 2002

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE INTRODUCTIF

Si le livre de Qohélet connaît depuis quelques décennies un regain d'intérêt de la part de la recherche, il demeure néanmoins que toutes les voies d'approche n'ont pas encore été empruntées.

Nous avions tenté de suivre l'une d'elles, sous l'angle de la problématique du mal, lors de notre diplôme d'études approfondies (DEA)[1], et il s'est avéré que cette recherche porta des fruits au delà de nos espérances : non seulement cette manière de lire Qohélet était quasiment inédite[2], mais encore elle permit de découvrir de nouvelles pistes, que l'on s'empressa de défricher, et qui autorisèrent à poursuivre l'étude amorcée en ce sens. En effet, si quelques articles ou commentaires abordent le thème du mal de manière très synthétique, il n'existe toujours pas, à notre connaissance, d'étude exégétique élaborée du livre de Qohélet sous cet angle, en dehors de l'article récent de D'ALARIO[3], sur lequel nous aurons l'occasion de revenir au cours de ce travail.

Un étonnant constat fut posé au terme de cette première investigation : il existe bel et bien un fil conducteur, mais sans doute un parmi d'autres, qui parcourt l'œuvre de Qohélet, et ce fil relie entre eux trois axiomes majeurs de sa pensée. Qohélet opère en effet un savant amalgame qui fait jouer et se superposer trois de ses thèmes fondamentaux : ainsi le constat incontournable de la présence du mal en ce monde semble appeler le désir inextinguible de l'homme pour le bonheur, et le tout paraît étroitement mêlé au jugement de Dieu. Dans une dialectique en apparence aisée, mais en réalité complexe et implacable, Qohélet va de l'un à l'autre, semble revenir sur ses pas, mais avance cependant de manière inexorable.

Tel nous paraît être, au terme de notre propre recherche, le but de cette œuvre, humaniste s'il en fut, dont la lecture toujours renouvelée ne peut que concerner notre temps et notre lieu. C'est pourquoi le plan de ce travail ne se perdra pas en dédales inutiles, mais cherchera avant tout à suivre pas à pas la méditation de Qohélet, à laquelle nous aurons le plaisir de nous associer. Si le propos semble simplificateur, il repose cependant sur une patiente et laborieuse investigation, où chaque « parole de Qohélet » (Qo 1,1) a suscité moultes interrogations et moultes étonnements.

La réflexion de Qohélet, si elle ne peut être enfermée dans une quelconque synthèse rigide, accepte néanmoins de se dialectiser en trois temps, qui formeront autant de chapitres de notre travail, ainsi nommés :

- Chapitre premier : Le mal
- Chapitre second : Le bien
- Chapitre troisième : Le mal et le bien à la lumière du jugement de Dieu

---

[1] M. MAUSSION, *Qohélet et le problème du mal*, mémoire de DEA en théologie catholique, sous la direction de R. KUNTZMANN, Université MARC BLOCH, Strasbourg, 1999.

[2] Nous renvoyons aux deux bibliographies exhaustives de R.G. LEHMANN in D. MICHEL, *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet*, et de B. PERREGAUX ALLISSON in M. ROSE, *Rien de nouveau*.

[3] V. D'ALARIO, « L'assurdità del male nella teodicea del Qohelet », pp. 179-197 ; nous avons aussi le plaisir de citer l'article de J. BOTTÉRO, « L'Ecclésiaste et le problème du Mal », pp. 292-329, qui, dans une autre discipline que la nôtre, et avec des conclusions assez différentes, envisage de lire ce livre *via* le problème du mal. Au demeurant, c'est à l'issue d'un heureux moment partagé avec J. BOTTÉRO que s'est concrétisée le lointain désir lié à ce travail.

- Un chapitre conclusif permettra de synthétiser notre recherche, et de montrer en quoi celle-ci peut combler une lacune de l'exégèse actuelle du livre de Qohélet.
Mais avant de nous plonger dans l'univers si fascinant et si particulier de Qohélet, il convient de se livrer à un travail introductif qui permette de situer l'objet de notre étude, et la méthode que nous utilisons. Dans un premier temps, nous traiterons de quelques points de méthodologie, et notamment de la difficile question de l'unicité d'auteur. Puis nous relaterons le procédé d'investigation que nous avons suivi et dont le point de départ est axé sur le prétendu pessimisme de Qohélet. Enfin nous tâcherons de donner quelques uns des grands présupposés qui étayent notre monographie en ce qui concerne le contexte historico-culturel du livre de Qohélet.

DE QUELQUES POINTS DE MÉTHODOLOGIE

Si D'ALARIO a intitulé l'introduction de sa thèse de Doctorat « Les contradictions de Qohélet : un problème antique »[4], c'est qu'en effet ce livre semble contenir de tels heurts de pensée qu'il est légitime de se poser la question de son homogénéité, et pardonnable de le considérer *a priori* comme l'un des plus énigmatiques de l'Ancien Testament. En effet, toute recherche le concernant se trouve tôt ou tard confrontée au problème fondamental de l'unité du texte, et il s'avère alors indispensable de proposer dès le départ l'option méthodique retenue. Mais avant de proposer notre choix, il serait sans doute judicieux de relater brièvement les diverses solutions apportées à ce problème par les exégètes au cours des siècles.
Jusqu'à HUGO GROTIUS, au XVII[e] siècle, l'attribution traditionnelle de l'œuvre à Salomon est maintenue. Pour résoudre les contradictions de Qohélet, les auteurs juifs et chrétiens de l'Antiquité et du Moyen Âge n'ont d'autre solution que d'imaginer une longue période de rédaction du livre par son auteur, ce qui expliquerait ses opinions parfois divergentes puisqu'elles auraient pu se modifier au fil du temps[5].
Avec l'avènement des nouvelles méthodes de recherche, et notamment l'exégèse historico-critique, de nombreux auteurs modernes s'appuient sur une hypothèse analogue à celle que WELLHAUSEN élabora pour le Pentateuque : les apparentes contradictions du livre représentent les opinions divergentes de ses différents auteurs. SIEGFRIED[6] le premier, à la fin du XIX[e] siècle, utilise cette méthode et ne délimite pas moins de neuf niveaux textuels : Qohélet serait l'auteur d'un écrit fondamental, qui aurait ensuite été amendé par de nombreux ajouts provenant de milieux traditionnels (les Hasidim) ou sapientiaux (les Hakhamim). Cette solution est ensuite reprise et améliorée par d'autres auteurs, comme par exemple MCNEILE[7] ou BARTON[8], puis PODECHARD[9] et BUZY[10], qui adoptent l'hypothèse des quatre mains. De manière plus récente et minoritaire, certains commentateurs comme

[4] V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet,*, p. 11.
[5] Voir par exemple M. LUTHER, *Vorrhede auff den Prediger Salomo*, p. 104, qui va dans un sens similaire et pense qu'une pluralité de rédacteurs a pu mettre par écrit les différents enseignements de Salomon, ce qui explique les différences d'opinions que présente le livre.
[6] C. SIEGFRIED, *Prediger und Hoheslied Übersetzt und Erklärt*, pp. 3-4.
[7] A. MCNEILE, *An introduction to Ecclesiastes with notes and appendices*, passim.
[8] G.A. BARTON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ecclesiastes*, p. 28.
[9] E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, pp. 156-170.
[10] D. BUZY, *L'Ecclésiaste traduit et commenté*, passim.

ROSE[11] continuent de préférer cette compréhension du livre de Qohélet. OSTY[12] adopte une attitude plus nuancée, voire intermédiaire, dans sa présentation de Qohélet et, constatant que l'ensemble de l'œuvre est constitué de morceaux différents et de matériaux divers, pense que le ou les disciples qui ont publié l'œuvre de leur maître ont pu l'enrichir de certains traits. Mais ces adjonctions restent pour lui secondaires parce que les disciples n'ont cherché qu'à expliquer l'œuvre du maître sans « amortir l'audace de sa pensée ».

Pourtant, et dès le XIXe siècle, un autre courant de la recherche tente d'expliquer d'une manière radicalement différente les apories internes du livre : celles-ci seraient le fruit d'une méthode tout à fait originale qu'utilise habituellement Qohélet, et qui consiste à reprendre une citation pour ensuite la commenter dans un sens ou dans un autre. GRÉGOIRE LE THAUMATURGE[13], au IIIe siècle, est peut-être le précurseur de cette compréhension de Qohélet, que de nombreux auteurs modernes adoptent. DELITZSCH[14] représente sans doute le premier partisan de cette approche qui consiste à voir en Qohélet l'unique auteur de son œuvre. De manière plus récente, des exégètes comme GORDIS[15] et WHYBRAY[16] reprennent et améliorent cette nouvelle approche.

Un dernier courant privilégie les approches synchroniques ou rhétoriques de Qohélet pour expliquer ses contradictions, tout en restant fidèle à l'idée actuelle d'unité d'auteur[17]. Ainsi FOX[18], qui s'appuie sur l'approche narratologique, repère-t-il deux voix dans la narration, même si elles appartiennent au même auteur : il y aurait ainsi la voix du « frame narrator », le narrateur référent qui parle *au sujet* du Qohélet, et celle du maître de sagesse, Qohélet *lui-même*, qui parle de son expérience de vie. On pourrait alors parler, avec SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER[19] de Qohélet comme figure littéraire fictive, insérée dans un cadre narratif où l'on distinguerait le « je » du livre du « je » de l'auteur. Cela n'empêche pas de supposer que Qohélet en tant que figure littéraire reflète des expériences de l'auteur en tant que figure historique. D'ALARIO[20] préfère, pour sa part, une lecture analytique et rhétorique du texte. Quelques auteurs tentent de dégager une structure interne du livre, comme BARUCQ[21], GLASSER[22] ou LOHFINK[23].

---

[11] M. ROSE, *Rien de nouveau*, passim.

[12] E. OSTY / J. TRINQUET, *La Bible*, Seuil, 1973, pour qui « les contradictions seraient alors une des originalités de Qohélet en qui deux certitudes inconciliables s'opposeraient, d'une part celle de la croyance en la justice rétributive, et d'autre part l'expérimentation de l'injustice ».

[13] GRÉGOIRE LE THAUMATURGE, *Métaphrase sur l'Ecclésiaste de Salomon*.

[14] F. DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth*, passim.

[15] R. GORDIS, *Koheleth, The man and his world*, p. 95 : « The second important characteristic of Koheleth's style, which had not been adequately noted in the past, with disastrous results for our understanding of the book, is his use of proverbial quotations », et l'auteur donne la définition suivante des « quotations » p. 96 : « the term 'quotation', as used there, refers to words which do not reflect the present sentiments of the author of the litterary composition in which they are found, but have been introduced by the author to convey the stand-point of another person or situation »; du même auteur, *Quotations in wisdom litterature*, passim.

[16] R.N. WHYBRAY, « The identification and use of quotations in Ecclesiastes » pp. 455-461.

[17] Pour d'avantage d'informations concernant la structure du livre de Qohélet, voir par exemple, D. MICHEL, *Qohelet*, pp. 9-45.

[18] M.V. FOX, « Frame-narrative and Composition in the Book of Qohelet », pp. 83-106.

[19] D'après une communication orale de L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER.

[20] V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*.

[21] A. BARUCQ, « Ecclésiaste », *DBS*, col. 614.

Avec la quasi-totalité des auteurs actuels, à l'exception notable de ROSE[24], nous avons choisi de travailler sur l'état final du texte considéré comme provenant d'un seul auteur, à l'exception du titre (Qo 1,1) et de l'épilogue (Qo 12,9-14) censés constituer des rajouts, mais ce choix peut s'accommoder de la coexistence de propos contrastants entre eux auxquels il convient dès lors d'apporter une solution. Car ce travail ne part pas de l'hypothèse de non-contradictions des passages attribués à Qohélet, puisqu'il s'avère qu'une certaine hétérogénéité existe dans des péricopes comme celles concernant la femme par exemple, mais tente plutôt de dégager des idées cohérentes et des implications de la pensée de l'auteur, en rapprochant de manière thématique certains passages, même si le livre n'est pas systématique au sens moderne du terme. Au demeurant les termes « contradictions » et « non-contradictions » nous semblent empruntés à une logique à laquelle Qohélet reste étranger, et il nous paraît plus judicieux de parler de *variations de sa pensée*, voire de *tensions internes* selon une proposition de LOADER[25]. Bien qu'il existe d'autres manières d'aborder ce problème, nous l'avons vu, la théorie des citations implicites inaugurée par GORDIS dans les années cinquante et améliorée ensuite par des biblistes comme WHYBRAY, a retenu notre adhésion : selon cette théorie, les propos contrastants de ce livre sont constitués de maximes tirées de la sagesse traditionnelle ou de *meshalim* semblables à ceux du livres des Proverbes par exemple, que Qohélet reprend et assortit ensuite de ses propres commentaires, dans un sens ou dans un autre. Cependant, les sources de ces citations restent diverses et difficilement repérables, d'autant que Qohélet réemploie ces aphorismes toujours à sa manière, qui lui est très personnelle et fort originale. Ce choix de lecture dirime il est vrai l'hypothèse rédactionnelle soutenue de manière très pointue par un exégète tel que ROSE[26], pour qui les diverses tensions repérables dans le livre de Qohélet s'expliquent par la présence de plusieurs « mains » dans le livre : Qohélet le Sage, dont une première relecture est faite par le « Disciple », et une seconde par le « Théologien-Rédacteur ». Si la méthode utilisée par ROSE n'est pas celle que nous avons retenue, on se doit de constater néanmoins que les commentaires de l'auteur apportent une réelle et nouvelle intelligence à la compréhension du texte.

Par ailleurs notre méthode consiste aussi à dégager des cohérences et des développements de la pensée de Qohélet de manière thématique, dans une vision globale du livre[27], quoique chacun des passages concernés soit envisagé de manière contextuelle. Cette investigation suppose nécessairement de regrouper les différents passages étudiés en quelques catégories, mais de manière opératoire, car il existe entre chaque thème ainsi classifié des interférences et des reliances, d'où la présence de certaines péricopes possédant plusieurs thèmes dans plusieurs paragraphes différents de cette monographie. La pensée de Qohélet n'est ni linéaire ni uniformisante, mais elle procède par touches successives qui souvent se recoupent ou se chevauchent, et peuvent déconcerter au premier abord. Notre façon de

---

[22] E. GLASSER, *Le procès du bonheur par Qohélet...*
[23] N. LOHFINK, *Kohelet.*
[24] M. ROSE, *Rien de nouveau.*
[25] A. LOADER, *Ecclesiastes. A Practical Commentary.*
[26] M. ROSE, *Rien de nouveau.*
[27] Cf. à ce sujet A. PASSARO, « Le possibili letture di un libro difficile », pp. 21-39, qui regarde aussi la cohérence globale du livre, mais dans une approche herméneutique.

procéder, si elle entraîne des répétitions, présente l'avantage de dégager clairement la progression de la pensée de Qohélet, tout en se calquant sur sa propre démarche. Il demeure que les chapitres de cette recherche pourraient être agencés de manière différente, mais ce travail ne présente qu'une *tentative* pour introduire des catégories, et n'a pu s'appuyer sur aucun autre ouvrage préexistant dans ce domaine. Un procédé alternatif pourrait consister à analyser les péricopes dans l'ordre du livre, en étudiant les occurrences de chaque terme, mais il faudrait de toute façon les catégoriser ensuite par thèmes.
La méthode utilisée ainsi explicitée, il convient de voir maintenant comment cette recherche procède.

LE PROCÉDÉ D'INVESTIGATION

On peut remarquer ces dernières décennies « une augmentation exponentielle » des études sur Qohélet, selon l'expression de ROSE[28], et l'on peut légitimement se demander à quoi tient cet engouement des biblistes. Serait-ce parce que Qohélet pose et se pose des questions redoutables, et qui sonnent de manière très existentielle aux oreilles de nos contemporains, questions qui, somme toute, peuvent se résumer en une seule : « que vaut la vie ? »[29], c'est-à-dire en ce qui nous concerne y a-t-il une joie de vivre possible *malgré* le mal? L'interprétation que font les exégètes de la réponse apportée par Qohélet offre un large éventail de qualificatifs, qui va du pessimisme le plus profond à l'optimisme le plus radical, en passant par le scepticisme, le cynisme, le fatalisme, l'agnosticisme, et d'autres encore attribués à l'inventeur du célèbre aphorisme, « vanité des vanités, tout est vanité sous le soleil ». Pour notre part il ne s'agit pas d'opposer pessimisme et optimisme, c'est-à-dire de savoir si pour Qohélet la somme des maux en ce monde est supérieure à celle des biens ou vice versa, selon la définition philosophique de ces termes, ni d'opter *a priori* pour l'un ou l'autre, mais d'essayer de comprendre comment Qohélet répond à sa question inaugurale : « quel profit pour l'homme ? » (Qo 1,3) en y intégrant le problème du mal.
De manière historique le courant majoritaire qui qualifie Qohélet de pessimiste, sans pour autant expliciter clairement ce mot, remonte à l'Antiquité et notamment à l'interprétation de JÉRÔME[30] pour qui le verdict de vanité הכל הבל s'applique au monde des hommes, qu'il convient dès lors de mépriser[31] pour ne s'intéresser qu'au monde céleste, l'idée de séparation entre les deux mondes étant pourtant étrangère à Qohélet. Or JÉRÔME, qui n'hésite pas à « christianiser » l'œuvre de Qohélet pour la faire rentrer dans des schèmes de compréhension compatibles avec sa foi, surévalue considérablement les passages présumés hédonistes, et ne valorise ainsi qu'un seul des axiomes de la pensée de Qohélet : en effet, si celui-ci enjoint l'homme à goûter

---

[28] M. ROSE, *Rien de nouveau.*
[29] D'après le titre du la thèse de Doctorat de D. LYS, *L'Ecclésiaste ou Que vaut la vie ? Commentaire de Qoh 1,1 à 4,3.*
[30] HIERONYMUS, *Commentarius in Ecclesiasten*, pp. 247-361.
[31] Voir à ce sujet E. BONS, « Les paradigmes de l'histoire de l'interprétation du livre de Qohélet », passim ; et du même auteur, « Das Buch Kohelet in jüdischer und christlicher Interpretation », pp. 332-339 ; voir aussi l'œuvre de S. LEANZA, par exemple : « I condizionamenti dell'esegesi patristica. Un caso sintomatico : l'interpretazione di Qohelet », pp. 25-50.

les plaisirs de la vie, il n'omet pourtant jamais de rappeler que la joie est un don de Dieu (Qo 2,24-25 ; 3,12-13 ; 3,22 ; 5,17-18 ; 8,15 ; 9,7-8 ; 11,9-10), et il assortit parfois cet appel au bonheur de l'idée de jugement divin (Qo 11,9-10). On ne peut que constater qu'une telle exégèse, qui retient essentiellement l'idée de *contemptus mundi*, et d'obéissance aux commandements divins, a influencé pour longtemps la compréhension du livre de Qohélet, et qu'ainsi son message profond n'a pas toujours été perçu. On peut ainsi, à titre d'exemple, remarquer les répercussions de l'interprétation de JÉRÔME dans la compréhension médiévale du livre de Qohélet[32].
Plus tard, LUTHER[33] tente à son tour d'harmoniser ce livre vétérotestamentaire avec la foi chrétienne, et il trouve alors dans le Sermon sur la montagne (Mt 6,25-34) une clef de lecture qui lui permet à la fois d'expliquer la vanité du monde, et d'inciter le lecteur à s'en remettre à la prévenance de Dieu[34]. Car pour ce grand Réformateur, le mépris du monde n'est pas inscrit dans la tradition biblique, pour qui la Création divine ne peut être que bonne. En effet, ce qui est vain ne se trouve pas dans la création, mais dans le cœur de l'homme, qui ne sait pas se contenter de ce qui est disponible et accessible dans le présent, mais cherche toujours à planifier, à maîtriser son avenir[35]. Aussi LUTHER exhorte-t-il le lecteur à se réjouir *maintenant* des choses terrestres, et insiste-t-il sur la relation intime du chrétien avec le Christ, qui le fait s'abandonner à Dieu sans se soucier de l'avenir. Certes cet appel au bonheur est bien explicite chez Qohélet, mais si l'on peut penser que le conseil de jouir des bienfaits divins suppose que l'homme s'en remette à Dieu, il ne semble pas pour autant que Qohélet ait à l'esprit la relation très personnelle avec Dieu qu'envisage LUTHER et qu'il emprunte avant tout à Mt 6,25 : « Voilà pourquoi je vous dis : ne vous inquiétez pas pour votre vie de ce que vous mangerez, ni pour votre corps de quoi vous le vêtirez. La vie n'est elle pas plus que la nourriture et le corps que le vêtement ? ».
Néanmoins, en dépit de l'interprétation luthérienne de ce livre et de son influence, bien des auteurs sinon la majorité insistent toujours sur le présumé pessimisme ou scepticisme de Qohélet[36], ce qui, en dernière analyse remonte à JÉRÔME pour qui le monde « sous le soleil » est caduc. Leur argument principal s'appuie sur le verdict de vanité de Qohélet, הכל הבל (Qo 1,2), qui se répète à l'envi dans tout le livre jusqu'à sa reprise inclusive en conclusion (Qo 12,8), et qui donnerait le ton au

[32] Pour plus de détails voir S. LEANZA, « Sul Commentario all'Ecclesiaste di Girolamo. Il problema esegetico », pp. 267-282 ; du même auteur, « I condizionamenti dell'esegesi patristica. Un caso sintomatico : l'interpretazione di Qohelet », pp. 25-50 ; et « L'esegesi patristica di Qohelet da Melitone di Sardi alle compilazioni catenarie », pp. 237-250.
[33] M. LUTHER, *Vorrhede zur deutschen Ubersetzung des Predigers Salomo*, 1524. Vorlesung über den Prediger Salomo, 1526.
[34] M. LUTHER, *Annotationes in Ecclesiasten*, p. 30 : *Est ergo [...] consilium huius libri erudire nos, ut cum gratiarum actione utamus rebus praesentibus et creaturis Dei, quae nobis Dei benedictione largiter dantur ac donatae sunt, sine sollicitudione futurorum, tantum ut tranquillum et quietum cor habeamus. Sic in sequentibus adhortatur nos, ut edamus et bibamus et laetemur cum uxore adolescentiae nostrae et ne oleum capiti nostro deficiat et vestimenta nostra candida sint iuxta illud Christi 'Sufficit diei malicia sua.*
[35] Cf. au sujet de vanitas vanitatum M. LUTHER, *ibidem*, p. 16 : *Hoc totum dicit non in res sed in cor humanum Salomon [...] tractabit quomodo homines sint vanissimi in omnibus suis studiis, quod non sint contenti praesentibus, quibus non utuntur, ne futuris possunt frui.*
[36] Au sujet du présumé pessimisme ou scepticisme de Qohélet, voir J. VÍLCHEZ LÍNDEZ *Eclesiastés o Qohélet*, pp. 33-36 ; L. DI FONZO, *Ecclesiastes*, pp. 41-44.

contenu de l'œuvre entière[37]. Bien que l'on relève différents degrés dans l'appréciation du présumé pessimisme de Qohélet, allant du pessimisme absolu[38] à une appréhension plus modérée[39], il n'en demeure pas moins que le sentiment général reste celui d'une tonalité sombre de l'ensemble de l'œuvre de Qohélet[40], qui incite certains auteurs[41], même de manière très récente, à douter de la légitimité de la place de Qohélet dans le canon biblique.
Or, il semble qu'une telle approche s'appuie sur un présupposé qui accorde à הבל une valeur quasi universelle : la vie humaine est הבל, tout est הבל, l'univers lui-même est הבל. Ce présupposé, explicite ou implicite, a tellement influencé la recherche depuis JÉRÔME, qu'il est devenu presque acquis que הבל ne pouvait que connoter chez Qohélet une vision largement pessimiste du monde. Cependant cette exégèse paraît ne plus faire à l'heure actuelle l'unanimité. En effet, depuis quelques décennies, un courant novateur et opposé se dessine en ce domaine : GORDIS[42] est sans doute, d'une certaine manière, l'un des précurseurs de cette nouvelle lecture, puis d'autres biblistes renommés, catholiques et protestants, envisagent à leur tour une compréhension différente de Qohélet ; on peut ainsi citer WHYBRAY[43] en Angleterre, LOHFINK[44] et KAISER[45] en Allemagne, KRÜGER[46] en Suisse, VÍLCHEZ LÍNDEZ[47] en Espagne, et d'autres[48] encore qui ont quitté les sentiers battus. WHYBRAY[49], par exemple, propose une lecture originale, qui met indéniablement l'accent sur la tonalité positive de Qohélet, notamment dans le leitmotiv sur la joie qui court dans tout le livre, et qui fait de son auteur un « Preacher of Joy ». Si cette approche s'avère vraisemblable, il devient alors nécessaire de nuancer le sens de הבל, et on peut alors légitimement se demander quelle réalité désigne הכל dans l'expression הכל הבל : s'agit-il globalement du monde, de l'univers, d'une entité

---

[37] Pour une opinion tranchée qui attribue un pessimisme fondamental au livre de Qohélet, et s'appuie sur le verdict de vanité qui encadre l'œuvre, voir récemment W.H.U. ANDERSON, « Historical criticism and the value of Qoheleth's pessimistic theology…», p. 144 : « The thesis in 1:2 *governs* the *topoi* of the book and *validates* its pessimism by 12:8 […] Ultimately the books ends (12:8) as it began (1:2) : pessimistically.», et p. 146 : » As Biblical scholars, we need to stop 'softening' the translation and interpretation of Qoheleth and accept what Qoheleth had to say at face value and in all his *harshness* [c'est nous qui soulignons], that is, between 1:2 and 12:8 ».
[38] J. PEDERSEN, « Scepticisme israélite », pp. 317-370.
[39] Par exemple, E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, passim…
[40] Entre autres exemples, nous pouvons citer : D. MICHEL, *Qohelet*, p. 88 ; R. MURPHY, *Ecclesiastes*, pp. IV et s…
[41] Par exemple, W.H.U. ANDERSON, « Historical criticism and the value of Qoheleth's pessimistic theology… «, p. 146 : « Perhaps Salters is correct when he suggests that Qoheleth should not even be in the Canon. Qoheleth ended in *absolute existential despair* [c'est nous qui soulignons] : 'Utter *hevel*, he says the Qoheleth. Everything is utter *hevel*' ».
[42] R. GORDIS, *Koheleth, The man and his world*.
[43] R.N. WHYBRAY, *Ecclesiastes*.
[44] N. LOHFINK, « Qoheleth 5:17-19 - Revelation by Joy », pp. 625-635.
[45] O. KAISER, « Die Sinnkrise bei Kohelet », pp. 91-109.
[46] T. KRÜGER, « Das Gute und die Güter... », pp. 53-63.
[47] J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*.
[48] Comme T. POLK, « The Wisdom of Irony : a Study of hebel and its Relation to Joy and the Fear of God in Ecclesiastes », pp. 3-17 ; L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen…*, mais aussi d'une certaine manière M.A. KLOPFENSTEIN, « Die Skepsis des Kohelet », pp. 97-109 qui refuse d'appliquer à Qohélet les qualificatifs de « tragique » et « fataliste ».
[49] R.N. WHYBRAY, « Qohelet, Preacher of Joy », pp. 87-98.

cosmologique, ou bien s'agit-il plus particulièrement du monde de l'homme ? En outre, הבל connote-t-il de manière systématique une vision pessimiste chez Qohélet ? LOHFINK[50] s'est penché sur ces problèmes et sa recherche a permis de mettre en lumière deux résultats majeurs :
- D'une part, il apparaît que הכל ne désigne jamais l'univers ou le monde,
- D'autre part, lorsque Qohélet qualifie quelque chose de הבל, un tel énoncé se réfère avant tout à l'agir humain, mais il ne se réfère jamais à Dieu, ni à l'univers, ni aux pratiques religieuses de l'homme, ou à son ouverture vers Dieu. Aussi le verdict de vanité du verset inaugural de Qohélet (Qo 1,2) doit-il être interprété en fonction du verset qui le suit.

Que l'interprétation de LOHFINK soit ou non justifiée, et dans notre conclusion nous pourrons tenter de déterminer la valeur de הבל en fonction de notre propre recherche, il reste que l'on peut s'étonner de ce qu'une question intéressante ne soit pas suffisamment étudiée : quelle est la place du mal dans le livre de Qohélet, et quel est son rapport au bien et à la joie ? Car si la plupart des auteurs ont analysé un terme clef comme הבל, aucun commentaire ou aucune monographie, à notre connaissance, ne fournit une étude détaillée du mot רע et ses dérivés, dont la fréquence (trente occurrences dans le livre) justifierait pourtant à elle seule une telle démarche. Il devient alors possible de situer la place de cette monographie dans l'exégèse actuelle. Ainsi que nous l'avons déjà remarqué, il semble qu'un certain courant novateur ne lise plus Qohélet sous sa coloration pessimiste ou fataliste habituelle, mais s'attache davantage à sa tonalité positive. Pourtant personne parmi les adeptes de cette nouvelle approche n'a envisagé une telle lecture « positive », *via* le problème du mal. C'est pourquoi notre premier chapitre, intitulé sobrement « Le mal », tentera de combler cette lacune, par une exégèse détaillée de רע et ses dérivés. Un premier paragraphe s'attachera, d'une part à l'étude d'un verset essentiel du livre (Qo 1,13), dans lequel Qohélet se demande si tout ce qui se fait sous le soleil est une mauvaise occupation, et d'autre part à la réponse qu'il envisage. Ayant tiré certains constats en fonction de la qualité de cette réponse, nous suivrons ensuite pas à pas Qohélet dans sa démarche, et étudierons les différents cas de רע qu'il observe et décrit : ceci fera l'objet de notre second paragraphe. Une première série de conclusions nous permettra de situer la pensée de Qohélet face à l'aporie du mal, notamment dans la façon avec laquelle il situe l'homme et Dieu face à cette réalité.

Qohélet n'ayant pas enfermé ses propos dans le constat définitif et clos de l'omniprésence du mal en ce monde, nous serons alors autorisés à poursuivre notre recherche. Aussi tenterons-nous d'analyser le contrepoint existentiel qu'il opère face au mal, dans un second chapitre ainsi intitulé « Le bien » . Un premier paragraphe donnera une étude détaillée du vocabulaire de bonheur chez Qohélet, et un second consistera à commenter les sept refrains sur la joie : Qo 2,24-25 ; 3,12-13 ; 3,22 ; 5,17-19 ; 8,15 ; 9,7-9 ; 11,9-12,1. Nous dégagerons alors une seconde série de conclusions dans lesquelles nous essaierons d'éclairer le cœur même de cette recherche : le don de la joie.

Les deux premiers chapitres constituant les deux premiers axiomes de la dialectique de Qohélet, le mal et le bien ou le bonheur de vivre, il conviendra ensuite de se

[50] N. LOHFINK, *Studien zu Kohelet*, pp. 125-142.

demander quelle est la place que Qohélet attribue à Dieu dans la présence du bien et du mal en ce monde. En d'autres termes, il faudra rechercher si le mal, mais aussi le bien, représentent des réalités autonomes, ou s'il existe une intervention ou une implication divine en ces domaines. Nous intitulerons alors ce troisième chapitre: « le mal et le bien à la lumière du jugement de Dieu ».

Enfin, un chapitre conclusif tentera de dégager l'apport de ce travail, et proposera une nouvelle clef pour une lecture actuelle du livre de Qohélet.

Il reste cependant un point à préciser afin d'éviter certaines mécompréhensions et qui concerne la terminologie employée dans cette étude, et notamment les mots « mal » et « pessimisme ». Il est bien évident que le problème du mal, tel que nous l'entendons actuellement dans son acception philosophique, est un concept étranger à la pensée de Qohélet. Nous sommes conscients de l'inadéquation de notre langage par rapport au temps et au système de pensée du monde juif du troisième siècle avant notre ère, mais aucune autre façon d'exprimer la problématique ne nous a paru plus adaptée. Aussi devrons-nous nous contenter d'utiliser cette terminologie, en l'adaptant au cas par cas selon la pensée de l'auteur. De la même manière, le terme « pessimisme » reste encore le plus approprié pour désigner la forme de pensée à laquelle Qohélet est supposé appartenir.

DE QUELQUES PRÉSUPPOSÉS

Puisque tout au long de cette étude certains présupposés apparaissent en filigrane, il paraît légitime de les résumer le plus clairement possible dans cette introduction. Nous ne reviendrons pas sur le choix méthodique qui lit le livre de Qohélet comme émanant d'un seul auteur, avec les réserves que nous avons émises. En revanche, il semble indispensable de déterminer le contexte socio-culturel dans lequel baigne ce livre vétérotestamentaire. Avec la grande majorité des commentateurs, nous pensons que l'hébreu de Qohélet est post-exilique, proche de l'hébreu mishnique[51], sans doute teinté d'aramaïsmes, quoiqu'il reste difficile de donner une liste exhaustive des termes censés être influencés par l'araméen. Si GORDIS repère deux mots perses dans le livre, פרדס et פתגם, il n'en conclut pas pour autant une datation plus haute comme le fait SEOW[52], qui ajoute à l'appui de sa démonstration le terme שלט auquel il attribue un sens technico-légal[53]. De la même manière un petit nombre d'auteurs, comme ISAKSSON et FREDERIKS, situe Qohélet dans un contexte pré-exilique, ou proche de la période perse (SEOW), mais un large consensus opte pour la période hellénistique. Il nous paraît vraisemblable que l'ambiance politico-sociale dans laquelle vit Qohélet représente une relative stabilité, une période de paix, de confort et de commerce, telle qu'elle se laisse entendre par moments dans le livre. Le gouvernement des Ptolémées nous semble convenir, alors que celui plus tardif des Séleucides pourrait être écarté en raison des troubles qui l'accompagnent et dont le livre de Qohélet selon toute apparence ne fait pas mention, même de manière implicite.

---

[51] Voir à ce sujet, A. SCHOORS, *The preacher sought to find pleasing words*, pp. 12-15.
[52] C.L. SEOW, « Linguistic evidence and the Dating of Qohelet ».
[53] Voir à ce sujet D. RUDMAN, « Determinism in the Book of Ecclesiastes ».

Dans ce monde en profonde mutation culturelle, il est hautement probable que Qohélet se trouve confronté à des influences philosophiques et religieuses étrangères. Pour autant il connaît fort bien la tradition juive qu'il reprend en la dépassant constamment, car il faut bien reconnaître que la théologie de la rétribution mène à une impasse existentielle. Pour sortir de ce marasme, Qohélet s'inspire sans nul doute de concepts venus d'ailleurs et notamment de la Grèce, comme le *carpe diem* ou *la via media*[54], mais s'il se les réapproprie il les réintègre de manière très personnelle et novatrice dans la pensée juive. Par ailleurs, des ressemblances textuelles évidentes laissent supposer des points de contact entre Qohélet et la littérature orientale ; l'exemple le plus patent reste sans nul doute la similitude frappante entre les conseils de la nymphe Siduri de l'épopée de Gilgamesh et Qo 9,7-9. UEHLINGER[55] pense que les conseils de Siduri sont devenus un » genre littéraire » tout à fait particulier puisqu'ils auraient été repris sous forme de chants, en usage dans les tavernes babyloniennes par exemple, et que sous cette forme ils auraient pu être connus en Palestine à l'époque de Qohélet. Mais il ne fait pas de doute non plus que Qohélet fait subir à ce chant une notable transformation, en le faisant passer par le tamis de sa foi juive. Il en est de même d'une possible influence égyptienne, comme le célèbre texte d'HÉRODOTE[56] qui relate une coutume lors des banquets, dans les refrains sur la joie de Qohélet qui invitent l'homme à se réjouir, manger et boire (Qo 2,24 ; 3,12 ; 3,17 ; 8,15 ; 9,17).

En résumé, Qohélet semble « un homme de foi », selon l'expression de D'ALARIO[57], qui sait confronter et conjuguer en lui plusieurs points de vue philosophiques et théologiques dans une synthèse étonnante et novatrice, mais toujours relue au travers de sa foi juive. C'est sans doute la raison pour laquelle, depuis quelques décennies et à l'instigation de LOHFINK, un courant se dessine en faveur d'une réhabilitation de Qohélet dans la piété juive, comme en atteste la publication croissante d'études comparatives avec d'autres livres de l'Ancien Testament[58]. Pour autant, si le Dieu de Qohélet est pour nous celui de l'Ancien Testament, il est diversement qualifié par les commentateurs : lointain, métaphysique[59], despotique... Nous verrons au cours de cette étude que, quoiqu'il n'utilise jamais le tétragramme sacré ou ne fasse aucune allusion à l'Alliance ou à l'Election, Qohélet reprend des thèmes traditionnels, comme la beauté de la création divine, auxquels il associe étroitement une étonnante proximité de Dieu. Intégré dans le courant sapientiel de son époque, Qohélet élabore cependant une réflexion originale centrée sur la communion de l'homme et de son Dieu, vécue dans le quotidien le plus humble, et argumentée par une solide observation empirique du monde et de l'homme.

---

[54] Avec L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen ...*

[55] C. UEHLINGER, « Qohelet im Horizont mesopotamischer, levantinischer und ägyptischer Weisheitsliteratur der persischen und hellenistischen Zeit », pp. 196-198.

[56] A. LLOYD, Herodote book II, Commentary II.

[57] V. D'ALARIO, « Struttura e Teologia del libro del Qohelet », pp. 256-275.

[58] Par exemple, et pour ne citer que quelques études très récentes, T. FRIDRYCH, *Living under the Sun,* et M. GILBERT, « Il concetto di Tempo in Qohelet e Ben Sira », pp. 69-89...

[59] Par exemple E. GLASSER, *Le procès du bonheur par Qohélet...*

Chapitre premier : Le mal

Ce qui, chez Qohélet, connote la notion de mal, avec toutes les réserves que nous avons émises dans l'introduction, est exprimé essentiellement par la racine רע[1]. Mais nous verrons aussi qu'en dépit d'un emploi massif de cette terminologie, Qohélet utilise d'autres mots qui se rapportent au mal, même si leur sens diffère quelque peu. Bien que certains auteurs[2] opèrent une distinction entre le mal moral et le malheur[3] par exemple, d'après une conception assez moderne du mal, il nous semble plus opportun d'étudier les diverses occurrences de רע dans leur contexte, afin de déterminer ce que Qohélet qualifie ainsi de « mauvais » ou de « mal ». Une lecture exhaustive des différentes attestations de רע permet de dégager plusieurs thèmes, que nous pouvons regrouper en quelques catégories, mais de manière opératoire, car il existe entre chaque thème ainsi classifié des interférences et des reliances : la pensée de Qohélet n'est ni linéaire, ni uniformisante, elle procède par touches successives qui souvent se recoupent ou se chevauchent, ainsi que les vagues de la mer, mais il reste toujours possible de discerner un fil conducteur et une progression interne logique.

Ainsi, en ce qui concerne sa perception du mal, Qohélet commence par se poser et poser une question, dans une approche généralisée et englobante du problème : tout ce qui se fait sous le soleil est-il une mauvaise occupation, עִנְיַן רָע (Qo 1,13) ? Cette question cruciale et sa réponse négative (Qo 3,10.18) feront l'objet de notre premier paragraphe. Mais Qohélet n'en reste pas là : en bon observateur de la réalité, il décrit plusieurs cas de רע en ce monde; ces observations particulières constitueront notre second paragraphe. Ce paragraphe lui-même sera divisé en 5 catégories de רע dont les thématiques, nous l'avons dit, pourront se recouper :

- A : רע et le travail sans profit
- B : רע et ses rapports avec la mort et la vie
- C : רע et son rapport avec l'agir humain
- D : רע et son rapport avec le temps et l'inconnaissance
- E : רע et quelques conseils utiles pour l'éviter

Chaque catégorie contient plusieurs occurrences que nous étudierons, d'une part dans leur contexte, et d'autre part d'après une approche sémantique des mots utilisés, ce qui nous permettra dans chaque cas de confronter les résultats ainsi obtenus, et de mieux « cibler » la pensée de Qohélet pour ce qui touche au problème de la présence du mal en ce monde.

En ce qui concerne le mot רע, voici la liste exhaustive de ses diverses occurrences (31) dans le livre de Qohélet : Qo 1,13 ; 2,17.21 ; 4,3.8.17 ; 5,12 (bis).13.15 ; 6,1.2 (bis) ; 7,14.15 ; 8,3.5.6.9.12 ; 9,3 (bis). 12 (bis) ; 10, 5.12 (bis).13 ; 11,2.10 ; 12,1. Seules celles des versets 7,15 et 10,13 ne seront pas traitées en détail : le premier

---

[1] Voir V. D'Alario, « L'assurdità del male nella teodicea del Qohelet », p. 179 : « Attraverso uno sguardo de insieme sui testi nei quali ricorre la radice r`` è possibile delimitare gli ambiti in cui si muove la riflessione di Qohelet sul male. »

[2] E. Glasser, *Le procès du bonheur...*, p. 212.

[3] *Malum physicum* et *malum morale*, selon la terminologie philosophique scolastique.

verset trouve son parallèle presque exact en Qo 8,12 (sur l'impunité du méchant), passage que nous commenterons longuement ; le second qualifie de הוֹלֵלוּת רָעָה le discours du sot, mais n'apporte rien de plus à l'opinion générale de Qohélet concernant les insensés.

1.1: LE MAL : GÉNÉRALITÉS

1.1.1: Qo 1,12-15 : tout ce qui se fait sous le soleil est-il un עִנְיַן רָע ?

Qohélet aborde pour la première fois le problème du mal au début de son œuvre, après le prologue, dans une péricope qui mérite d'être étudiée en détail.

Texte hébraïque[4]

1.12 אֲנִי קֹהֶלֶת הָיִיתִי מֶלֶךְ עַל־יִשְׂרָאֵל בִּירוּשָׁלָם׃
1.13 וְנָתַתִּי אֶת־לִבִּי לִדְרוֹשׁ וְלָתוּר בַּחָכְמָה
עַל כָּל־אֲשֶׁר נַעֲשָׂה תַּחַת הַשָּׁמָיִם
הוּא עִנְיַן רָע נָתַן אֱלֹהִים לִבְנֵי הָאָדָם לַעֲנוֹת בּוֹ׃
1.14 רָאִיתִי אֶת־כָּל־הַמַּעֲשִׂים שֶׁנַּעֲשׂוּ תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ
וְהִנֵּה הַכֹּל הֶבֶל וּרְעוּת רוּחַ׃
1.15 מְעֻוָּת לֹא־יוּכַל לִתְקֹן וְחֶסְרוֹן לֹא־יוּכַל לְהִמָּנוֹת׃

Traduction littérale et notes philologiques
Nous proposons ici une traduction littérale qui ne tient pas compte de la stylistique de la langue française, mais cherche à rendre le sens original du texte. D'autre part, cette traduction constitue en quelque sorte le résultat anticipé de notre analyse. Nous procèderons de la même manière tout au long de notre travail, dès lors qu'il s'agira de rendre le texte français le plus proche possible du texte hébraïque.
1, 12 Moi[a] Qohélet j'ai été[b] roi[c] sur Israël à Jérusalem[d].
1, 13 Et j'ai donné mon cœur[e] pour chercher et explorer[f] par la sagesse [en me demandant] si[g] tout ce qui se fait[h] sous les cieux[i]
ceci[j] [est] une *mauvaise occupation*[k] [que] Dieu a donnée aux fils de l'homme pour qu'ils s'en occupent.
1, 14 J'ai vu toutes les œuvres qui sont faites sous le soleil
et voici : tout [est] vanité et poursuite de vent[l].
1,15 Ce qui est courbé[m] ne pourra être dressé[n] et [ce qui] manque[o] ne pourra être compté.
a : le pronom personnel séparé אֲנִי sert à mettre le sujet en relief ; on le retrouve dans d'autres textes vétérotestamentaires comme Pr 8,12 (« moi, la sagesse… »). Cette utilisation exclusive par Qohélet de la forme abrégée de אָנֹכִי (29 occurences) peut être considérée, à l'instar de beaucoup d'autres phénomènes linguistiques, comme un signe de la langue hébraïque tardive[5].

---

[4] Le texte vocalisé correspond à la Bible de Stuttgart.
[5] J. VILCHEZ LINDEZ *Eclesiastés o Qohélet*, p. 174 ; C.L.SEOW, « Linguistic Evidence and the Dating of Qohelet », p. 661, précise : « It seems clear that its exclusive use in Qo indicates a postexilic date ».

b : la majorité des exégètes[6] rendent הָיִיתִי par le parfait, mais quelques-uns pensent que le présent serait préférable, puisque le parfait peut désigner un état ou une action commencés dans le passé et qui durent encore au moment où l'on parle[7]. Cependant, le parfait nous semble plus approprié parce que le parfait de היה exprime ici l'idée que du point de vue du narrateur / locuteur, l'événement relaté relève du passé[8]. D'autre part, si nous optons pour la fiction salomonienne, alors le parfait rend mieux l'idée que les instructions sapientiales du roi reflètent ses expériences, et qu'il s'agit d'une sorte de rétrospective de son règne[9].
c : les biblistes proposent deux conjectures du mot מֶלֶךְ afin de supprimer l'hypothèse de la fiction royale: la première est lue avec מֹלֵךְ « propriétaire »[10], et la seconde conjecture est מֶלֶךְ « membre du conseil »[11], qui dans le contexte est un substantif. Mais avec la majorité des commentateurs[12], nous préférons la traduction usuelle « roi », parce qu'elle s'articule avec le contexte, et parce que la transmission du texte ne permet pas de proposer une leçon alternative.
d : בִּירוּשָׁלָם est un hapax de Qohélet. L'expression « roi d'Israël et à Jérusalem » exclut les rois qui ont régné après la division. Cette indication, ajoutée à celles de Qo 1,1 ; 2,4ss, suggère qu'il puisse s'agir de Salomon.
e : l'expression וְנָתַתִּי אֶת־לִבִּי est tardive elle aussi, et ne se retrouve que dans des textes tardifs comme Dn 10,12 et 1 Ch 22,19. Cette tournure sémitique équivaut à l'expression française « je me suis penché sur… »[13].
f : cette expression est suivie de deux infinitifs לִדְרוֹשׁ et וְלָתוּר[14], qui désignent l'investigation mentale. De ces deux infinitifs dépendent deux prépositions בּ et עַל, dont la détermination fonctionnelle provoque un grand trouble et une grande disparité chez presque tous les commentateurs. En effet certains[15] considèrent que בַּחָכְמָה est l'objet de l'investigation, alors que d'autres[16] optent pour כָּל־אֲשֶׁר נַעֲשָׂה תַּחַת הַשָּׁמָיִם comme objet de l'exploration, dont la sagesse devient alors seulement l'instrument. Il pourrait ainsi s'agir d'un בּ instrumental (« avec la sagesse »)[17], et dans ce cas, le complément d'objet direct des verbes לִדְרוֹשׁ et וְלָתוּר est עַל כָּל־אֲשֶׁר נַעֲשָׂה. Nous optons pour cette dernière compréhension qui nous semble en accord avec le contexte du verset, étant donné qu'une expression analogue sert de complément d'objet direct au verset 14.
g : en ce qui concerne la traduction de la phrase, interrogative ou affirmative, nous avons opté pour une forme interrogative indirecte, dont nous justifierons le choix dans le commentaire.

---

[6] Par exemple J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, pp. 174-175, pour qui il s'agit d'un parfait de narration. Mais aussi F. DELITZSCH, *Hoheslied und Kohelet*, p. 215.
[7] E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 149.
[8] P. JOÜON, *Grammaire de l'Hébreu Biblique*, § 154 m ; R. BARTELMUS, *HYH. Bedeutung und Funktion eines hebräischen « Allerweltswortes »*, p. 124.
[9] A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 172.
[10] H.L. GINSBERG, *The Structure and Contents of the Book of Koheleth*, pp. 148 s.
[11] W.F. ALBRIGHT, *Some Canaanite-Phoenician Sources of Hebrew Wisdom*, p. 15, note 2.
[12] E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 247 ; J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 275…
[13] L. ALONSO SCHÖKEL, *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*, p. 381, donne la traduction suivante : « aplicarse a, dedicarse a ».
[14] Ce dernier infinitif לָתוּר ne se retrouve ailleurs qu'en Qo 7,25. Pour le sens du verbe, cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*, p. 381 : « estudiar, investigar ».
[15] Nombreux en effet sont les exégètes qui font dépendre בַּחָכְמָה de ces deux infinitifs, par exemples, H.W. HERTZBERG, *Der Prediger*, pp. 82-83 ; A. LAUHA, *Kohelet*, p. 45 ; N. LOHFINK, *Kohelet*, p. 24.
[16] Voir D. LYS, *L'Ecclésiaste*, pp. 150-152.
[17] Par exemple A. LAUHA, *Kohelet*, p. 45 ; A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 198.

h : Qohélet utilise très souvent le niph'al de עשׂה, נַעֲשָׂה, mais exclusivement dans des propositions relatives[18] (Qo 1,13 ; 2,17 ; 4,3 ; 8,9.14.16.17 ; 9,3.6). La plupart du temps, cette expression semble correspondre à une activité présente de la vie des hommes, mais en trois occurrences (Qo 1,13.14 ; 8,16), Qohélet paraît se référer à quelque chose de plus général et de plus large dans le temps[19]. Dans tous les cas, l'activité concernée se passe « sous le soleil », « sous le ciel » ou « sur terre »[20]. On peut aussi se demander quand se situe l'action : pour certains[21], il est clair qu'elle se passe dans le présent, mais d'autres[22] optent pour le passé. En général la LXX traduit avec un temps du passé, le Syr et le Tg préfèrent le parfait, mais la Vg utilise constamment le présent. Nous pensons qu'en raison du contexte général de la péricope étudiée, les deux occurrences de עשׂה (Qo 1,13.14), peuvent inclure et le passé et le présent, dans la mesure où l'activité décrite englobe aussi celle de Dieu, qui la « donne » aux hommes[23].
i : quelques versions[24] ont lu תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ au lieu de תַּחַת הַשָּׁמָיִם. Cette dernière locution est attestée dans le TM et les meilleurs témoins, et diffère de celle couramment utilisée par Qohélet ; pour ces raisons, il est vraisemblable qu'elle est originelle et que les quelques versions qui utilisent l'expression habituelle procèdent à un nivellement du texte.
j : la plupart des commentaires[25] traduisent הוא comme sujet, dont עִנְיַן est l'attribut, ce qui donne la traduction suivante : « c'est une occupation mauvaise », et traitent la suite comme une proposition relative[26] sans אֲשֶׁר.
k : עִנְיַן est un mot que certains considèrent comme un aramaïsme[27] en raison de sa terminaison en -ān à la place de -ōn[28]. On ne le retrouve pas ailleurs dans la Bible Hébraïque, mais il est très commun dans le Talmud et la Mishna[29]. On peut le traduire par des termes comme « négociation », « affaire », « occupation »[30] ; nous optons pour cette dernière traduction qui est « neutre ». Par ailleurs, une traduction péjorative ne nous semble pas nécessitée par le contexte[31].

---

[18] Cf. B. ISAKSSON, *Studies in the langage of Qoheleth*, pp. 69-75.
[19] A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 97, qui écrit à ce sujet : « everything that has happened until today ».
[20] Cf. B. ISAKSSON, *Studies in the langage of Qoheleth*, p. 70.
[21] Voir P. JOÜON, « L'emploi du participe et du parfait dans L'Ecclésiaste », pp. 225-226, qui suggère, en raison de la fréquence des participes chez Qohélet, de revocaliser les occurrences de עשׂה en participes. Voir aussi B. ISAKSSON, *Studies in the langage of Qoheleth*, p. 75, qui ajoute : « The verb forms נַעֲשָׂה in Qoheleth are most likely to be constructed as suffix conjugation forms referring to present time ».
[22] A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 97.
[23] Pour le sens de l'activité concernée voir B. ISAKSSON, *Studies in the langage of Qoheleth*, pp. 71. 73.
[24] Syr, Vg, Tg, et beaucoup d'autres manuscrits hébreux.
[25] E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 249 ; V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, p. 85…
[26] A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 210.
[27] Par exemple, E. PODECHARD, *Ecclésiaste*, p. 248 ; aussi M.V. FOX, *A time to tear down and a time to build up*, p. 106.
[28] M. WAGNER, *Die lexikalischen und grammatikalischen Aramaismen im alttestamentlichen Hebräisch*, p. 127. Voir aussi P. JOÜON, *Grammaire de l'Hébreu Biblique*, § 88 Ma.c.
[29] A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 65. Voir aussi M.V. FOX, *A time to tear down and a time to build up*, p. 106, qui atteste de la présence de la racine ענׅי en araméen.
[30] M. SOKOLOFF, *A dictionary of Jewish Palestinian Aramaic*, p. 413a, traduit ainsi : « matter, case ». Voir aussi G.H. DALMAN, *Aramäisch-Neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch*, p. 317, qui traduit : « Angelegenheit », « Inhalt », « Sache », « Art und Weise » ; et aussi M.V. FOX, *A time to tear down and a time to build up*, p. 106 : « 'Business', with attention to the etymomogical sense (busy-ness), is often a good English equivalent » ; voir aussi T. ZIMMER, *Zwischen Tod und Lebensglück. Eine Untersuchung zur Anthropologie Kohelets*, pp. 96-99.
[31] La BJ, Desclée de Brouwer 1975, traduit « besogne » et D. MICHEL, *Qohelet*, p. 129, traduit « Mühe » = « peine ».

l : רְעוּת est un mot propre à Qohélet, utilisé aussi en Qo 2,11-17-26 ; 4,4-6 ; 6,9. Ces noms se terminant en -ût furent employés davantage à une époque tardive sous l'influence de l'araméen[32]. On peut aussi remarquer que רוּחַ n'a pas d'article, et on peut en déduire qu'il est utilisé comme qualificatif ainsi que le fait Jb 15,2 avec « science de vent ». Quasiment tous les commentateurs traduisent sans l'article.
m : מְעֻוָּת est un participe pu'al. Le participe est utilisé au pi'el deux fois ailleurs en Qohélet, une fois dans un sens identique au verset étudié, c'est-à-dire dans le sens d'une causalité divine, en Qo 7,13 (« Regarde vers Dieu : qui donc pourra redresser ce qu'il a courbé ? »), et une autre fois peut-être pour désigner des imperfections d'ordre physique en Qo 12,3 (« au jour où [...] se courbent les hommes vigoureux »).
n : לִתְקֹן[33] est un mot qui n'est pas attesté en dehors de Qohélet ; c'est un de ses aramaïsmes supposés que l'on retrouve ailleurs en Qo 7,13 ; 12,9. Dans le TM c'est un infinitif intransitif qal de תקן mais certaines traductions[34] optent pour un passif en raison du parallélisme avec le dernier mot.
o : חֶסְרוֹן[35] est un hapax de Qohélet, dérivé de la racine חסר que l'on retrouve ailleurs chez Qohélet (par exemple Qo 4,8...).

Délimitation de la péricope

Il serait utile, dans un premier temps, de délimiter clairement cette péricope, puisque cette délimitation peut influer sur sa compréhension générale.

Il nous semble que le passage qui précède celui que nous étudions, c'est à dire Qo 1,2-11 (sans tenir compte du titre, Qo 1,1, qui est couramment attribué à la main d'un rédacteur, voire de deux), peut être regroupé dans un prologue qu'OSTY appelle « Perpétuel recommencement des choses ». GLASSER estime, quant à lui, que les versets 4 à 11 de ce premier chapitre constituent un développement fouillé des versets 2 et 3, que d'autres commentateurs attribuent à l'éditeur, mais dont il préfère laisser la paternité à Qohélet[36]. Il est vrai que le second verset pose clairement le sujet de l'œuvre entière, et que le troisième possède une forme interrogative qui introduit les versets suivants jusqu'au verset 11, qui lui constitue une sorte de *terminus ad quem* de ce paragraphe. Il donne, par la même occasion, un excellent résumé de tout le propos que GLASSER glose ainsi : « la condition humaine est depuis toujours la même et la mort qui en est le commun dénominateur efface toutes les différences »[37]. Sur ces réflexions sibyllines s'ouvre une autre partie qui traite de la vie d'un roi, mais comme un cas éponyme situé dans une problématique identique. Qo 1,12 peut donc à notre avis délimiter clairement le début d'une nouvelle péricope, voire d'une nouvelle partie, selon la manière dont on envisage la structure du livre.

La délimitation de la fin de notre passage ne pose pas davantage de problème puisque, pour le sujet qui nous intéresse et qui concerne la manière dont Qohélet traite du problème du mal, on pourrait clore la péricope en Qo 1,15, après le distique qui constituerait une sorte de fin rythmée sous forme de maxime. D'autre part, Qo

---

[32] A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 65.
[33] Pour le sens du verbe, cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*, p. 806 : « enderejarse » = « se dresser ».
[34] BJ, Desclée de Brouwer 1975.
[35] Cf. W. GESENIUS / R. MEYER ET ALII, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch*, 18ème éd., vol. II, p. 379 : « Mangel, Defizit ».
[36] E. GLASSER, *Le procès du bonheur...*, pp. 23s.
[37] E. GLASSER, *ibidem*, p. 31.

1,16-18 aborde un autre sujet qui est celui de la sagesse, et possède une autre formule d'introduction דִּבַּרְתִּי אֲנִי עִם־לִבִּי. Il est vrai qu'en Qo 2,1 un autre ensemble semble s'ouvrir sur l'expérience personnelle d'un roi, après les considérations générales de la première partie. On peut donc étudier notre passage ainsi délimité, Qo 1,12-15, comme formant un tout.
Mais ces délimitations n'empêchent cependant pas de considérer cette unité comme l'introduction d'une partie plus vaste du livre qui, selon de nombreux auteurs, englobe les versets 1,12 à 2,26[38]. PODECHARD estime que cette partie ainsi délimitée traite de la sagesse et des plaisirs[39]. La BJ titre « Vie de Salomon »[40] et OSTY « L'expérience décevante de Salomon »[41], mais s'arrête en Qo 2,12, de même que GORDIS. GLASSER réduit davantage encore et termine ce passage en Qo 1,18[42]. Quant à VÍLCHEZ LÍNDEZ, il englobe notre péricope dans une partie beaucoup plus large, qu'il intitule « Ficción salomónica »[43], et qui va de Qo 1,12 à Qo 2,26. La plupart des commentateurs utilisent le thème de la fiction royale pour délimiter cette partie ; si beaucoup vont jusqu'en Qo 2,26, certains la terminent en Qo 2,9 comme LORETZ[44], d'autres en Qo 2,11 comme LOADER[45], et d'autres encore en Qo 2,25 comme LOHFINK[46]. Il nous semble que cette petite unité peut raisonnablement être considérée comme l'introduction de la grande fiction salomonienne, qui à notre avis, s'arrête en Qo 2,26.

Commentaire contextuel de Qo 1,12-15
Le verset 12 qui constitue la phrase introductive de notre passage, constitue aussi la première occurrence où Qohélet se présente à la première personne, ce qu'il fera jusqu'en Qo 10,7. Il ne s'agit pas bien sûr d'un « je » autobiographique, au sens où l'on pourrait l'entendre de nos jours d'une personne qui se raconterait, mais « de la conscience qu'il a de l'originalité de sa pensée »[47]. Mais comment rapprocher le « je » de ce verset 12 du titre de l'ouvrage (Qo 1,1), où Qohélet est présenté comme fils de David[48] ? Peut-on identifier Qohélet à Salomon, comme le faisaient les premiers exégètes juifs ou chrétiens, jusqu'à HUGO GROTIUS au XVII[e] siècle, ou bien de manière plus vraisemblable, s'en tenir au procédé de la fiction royale qui, par pseudépigraphie, présente Salomon, le patron des sages, comme l'auteur de

---

[38] A. BARUCQ, article « L'Ecclésiaste », *DBS*, col. 610 ; A. LAUHA, *Kohelet*, pp. 38-60 ; W. ZIMMERLI, *Das Buch des Predigers*, pp. 145-162 ; K. GALLING, *Der Prediger*, pp. 86-93... Au sujet de cette délimitation, et pour une évaluation critique, cf. E. BONS, « Zur Gliederung und Kohärenz von Koh 1,12-2,11 », pp. 73-93.
[39] E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 246.
[40] B.J., Desclée de Brouwer 1975.
[41] E. OSTY / J. TRINQUET, *La Bible*, Seuil 1973.
[42] E. GLASSER, *Le procès du bonheur...*, p. 31.
[43] J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 172.
[44] O. LORETZ, *Gotteswort*, p. 126.
[45] A. LOADER, *Polar Structures in the Book of Qoheleth*, p. 19.
[46] N. LOHFINK, *Kohelet*, p. 23.
[47] E. GLASSER, *Le procès du bonheur...*, p. 33.
[48] Voir F. DELITZSCH, *Hoheslied und koheleth*, p. 237 ; H.W. HERTZBERG, *Der Prediger*, p. 84; A. LAUHA, *Kohelet*, p. 44.

l'ouvrage[49] ? Pour VÍLCHEZ LÍNDEZ il n'y a pas de doute possible : « Con razón se llama, pues, la perícopa ficción salomónica o ficción real (regia), figura literaria que da nombre al género literario[50] [...] El autor se presenta bajo la figura de un rey, que, según lo dicho en 1,1 [...] no puede ser sino Salomón[51] ». Il est vrai que l'expression « fils de David, roi à Jérusalem » de Qo 1,1, ajoutée à celle de Qo 1,12 « roi sur Israël à Jérusalem » ne peut convenir qu'à Salomon, qui fut à la fois sage et régnant sur un royaume non divisé : en s'assurant son patronage, l'auteur anonyme ne ferait que reprendre un genre littéraire courant dans son univers culturel[52].

Si l'on accorde crédit à l'hypothèse de la fiction royale, on peut cependant se demander ce que recouvre le substantif קֹהֶלֶת avec lequel l'auteur se nomme plusieurs fois dans son livre[53], et dont la terminaison féminine en ־ֶת pose problème. Nous ne saurions nous arrêter longuement sur ce sujet controversé et sans réponse définitive à l'heure actuelle[54]. Il suffit de se rappeler que la plupart des auteurs font dériver ce substantif de la racine קהל qui signifie « assembler »[55], quoiqu'il ne soit pas possible de préciser de quelle assemblée il s'agisse (cultuelle, de sages ?).

Après s'être présenté[56], Qohélet explique le but de son œuvre et la manière dont il a procédé (Qo 1,13-14). Toujours à la première personne, il écrit qu'il a appliqué son cœur, c'est-à-dire le siège de l'intelligence et de la volonté dans le monde sémitique[57], à l'étude de tout ce qui se fait sous les cieux. Et il ajoute que sa recherche s'est faite *via* la sagesse. Qohélet commence donc par observer le monde qui l'entoure, et l'activité qui se passe sous le soleil[58] ; les verbes qu'il utilise sont très évocateurs : « j'ai scruté, j'ai exploré » לִדְרוֹשׁ וְלָתוּר (Qo 1,13), « j'ai vu »[59] רָאִיתִי (Qo 1,14). Comme nous le verrons au fil de notre étude, cette manière de procéder semble habituelle à Qohélet : tout le prologue de son livre (Qo 1,2-11) est ainsi constitué d'une longue étude « empirique », mais qui concerne les lois de la nature[60]. On peut alors se demander ce qu'observe Qohélet en Qo 1,12-15. La réponse nous est donnée de manière double par les premières parties des versets 13

---

[49] Voir, au sujet de la fiction royale, notamment pour l'arrière-fond égyptien et grec H.P. MÜLLER, « Travestien und geistige Landschaften : Zum Hintergrund einiger Motive bei Kohelet und in Hoheslied », pp. 557-574.

[50] J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 172.

[51] J. VILCHEZ LINDEZ, *ibidem*, p. 175.

[52] Cf. O. LORETZ, *Qohelet*, pp. 57-65.

[53] Ainsi en Qo 1,1 ; 2,12 ; 7,27 ...

[54] Voir à ce propos, J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 425 ; P. JOÜON, *Grammaire de l'Hébreu Biblique*, § 89b, explique « qu'au singulier les noms masculins n'ont généralement aucune finale », mais « qu'un très petit nombre ont une finale féminine, par exemple קֹהֶלֶת » , pour qui « celle-ci a une nuance intensive comme en arabe ».

[55] Par exemple, E. GLASSER, *Le procès du bonheur...* , p. 16.

[56] Pour cette « auto présentation », voir les comparaisons établies par J.L. CRENSHAW, *Ecclesiastes*, p. 71.

[57] Cf. par exemple H.W. WOLFF, *Anthropologie des Altens Testaments*, § 5, et T. ZIMMER, *Zwischen Tod und Lebensglück. Eine Untersuchung zur Anthropologie Kohelets*, pp. 15-16.

[58] Cf. à ce sujet J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, pp. 147s, pour qui « todo » se réfère « a todas las actividades de la vida ; lo que se hace bajo el sol' »

[59] La signification du verbe ראה ne saurait se limiter à celle de « voir » ; elle suppose un sens beaucoup plus large chez Qohélet, comme celui d'observer, réfléchir. Cf. A. SCHOORS, « The verb ראה in the book of Qoheleth », passim.

[60] Voir à ce sujet M. ROSE, *Rien de nouveau*, pp. 150 ss.

et 14, sous la forme de deux expressions sans aucun doute complémentaires, qui désignent l'objet de l'étude de Qohélet : כָּל־אֲשֶׁר נַעֲשָׂה תַּחַת הַשָּׁמָיִם et אֶת־כָּל־הַמַּעֲשִׂים שֶׁנַּעֲשׂוּ תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ.

On peut remarquer dans un premier temps que תַּחַת הַשָּׁמָיִם n'est utilisé que trois fois dans le livre de Qohélet (Qo 1,13 ; 2,3 ; 3,1) alors que son corollaire תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ ne l'est pas moins de 28 fois ! Il est vraisemblable, comme nous avons déjà eu l'occasion de le faire remarquer dans les notes philologiques, qu'il y a eu harmonisation du texte. Il n'en reste pas moins que les deux expressions désignent sans doute la même chose. Ce qu'observe Qohélet sous le soleil est doublement qualifié : כָּל־אֲשֶׁר נַעֲשָׂה et אֶת־כָּל־הַמַּעֲשִׂים שֶׁנַּעֲשׂוּ ; nous avons vu ce qu'il faut penser de l'utilisation par Qohélet du verbe עשׂה. On peut alors se demander si l'activité qui se passe sous le soleil ne concerne que l'agir humain, ou si elle englobe aussi celui de Dieu. Certains auteurs[61] pensent que נַעֲשָׂה s'applique à la condition des hommes et au contenu de leur existence en général[62], mais d'autres[63] estiment qu'il est possible que ce verbe comprenne aussi l'activité divine, dans l'acte de création par exemple, que Qo 8,17 semble évoquer. Ainsi pour GLASSER, il ne fait pas de doute que la seconde expression אֶת־כָּל־הַמַּעֲשִׂים שֶׁנַּעֲשׂוּ désigne la « causalité indéchiffrable et inflexible de Dieu »[64] (le verbe עשׂה ne concernerait pour lui que l'agir de Dieu, comme en d'autres occurrences similaires de Qohélet : Qo 3,11.14 ; 7,13.14 ; 8,17; 11,5). Mais nous pensons que cette interprétation se heurte au verset précédent, où Qohélet mentionne expressément que Dieu *donne* cette occupation aux hommes[65], ce qui sous-entend un transfert d'activité et donc un agir *devenu humain*. Mais l'activité des versets 1,13.14 reste générale tant dans le temps que dans l'espace. Cependant, aucune directive divine spécifique ne ressort du texte : la façon avec laquelle Dieu charge l'homme de faire quelque chose n'est pas précisée.

Or le problème essentiel est posé par la suite de nos deux versets, en l'occurrence les secondes parties des versets 13 et 14, qui tous deux semblent *à première vue* porter un jugement très négatif sur cette activité générale ou cette condition humaine. Pour le premier, ce serait un עִנְיַן רָע que Dieu a donné aux hommes, et le second qualifie les œuvres de הֶבֶל וּרְעוּת רוּחַ.

1) Si l'on s'accorde avec les quelques auteurs[66] qui pensent que c'est à « tout ce qui se fait sous les cieux » que s'applique la qualification de עִנְיַן רָע du verset 13, alors nous entrons d'emblée dans le cœur du problème qui tient tant à cœur à Qohélet, et qui ressurgit partout dans son œuvre comme un fil conducteur.

---

[61] E. GLASSER, *Le procès du bonheur...*, p. 33 ; J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, pp. 180-181.

[62] M.V. FOX, *A time to tear down and a time to build up*, p. 105, écrit : « These phrases refer to the totality of what happens in this world ».

[63] B. ISAKSSON, *Studies in the langage of Qoheleth*, p. 71, qui écrit : « If this thought was really in the mind of Qoheleth, the acts of creation in some way or another is reasonably involved ».

[64] E. GLASSER, *Le procès du bonheur...*, p. 36.

[65] Sur le sens du verbe נָתַן, voir L. KOEHLER / W. BAUMGARTNER, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, p. 693 a qui traduit נָתַן + inf. cs. par « erlauben », « lassen ».

[66] N. LOHFINK, *Kohelet*, p. 25 ; A. FISCHER, *Beobachtungen zur Komposition von Kohelet*, p. 76...

2) Si, au contraire, on estime que c'est l'étude de la sagesse[67] seulement qui est un עִנְיַן רָע ou si, avec l'immense majorité des auteurs, on pense qu'il s'agit de l'investigation personnelle de Qohélet qui est en cause, même si celle-ci reflète l'expérience universelle, alors le problème se trouve considérablement réduit, diminué à une tâche particulière de l'activité humaine même si celle-ci est essentielle[68].
3) Mais il est possible d'opter pour une autre solution, sans aucun doute plus vraisemblable, suivant en cela LOHFINK[69] et SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER[70], qui consiste à considérer le verset 1,13 comme une question indirecte que pose Qohélet : tout ce qui se fait sous le soleil est-il עִנְיַן רָע? S'il s'agit simplement d'une question et non d'un jugement négatif sans appel, alors ce verset n'entre pas en contradiction avec le verset 3,11, où Qohélet affirme avec conviction que Dieu a fait toute chose belle en son temps, et il faut chercher *ailleurs* une éventuelle réponse de Qohélet.
On peut aussi remarquer que Qohélet parle de Dieu pour la première fois de son œuvre au verset 1,13, et le désigne expressément comme « donateur » de l'עִנְיַן רָע à laquelle les humains s'emploient[71]. Mais l'adjectif רָע qui qualifie עִנְיַן, est-il le fruit de l'agir humain, ou s'adresse-t-il à ce qui est donné par Dieu aux hommes ? En d'autres termes, Dieu a-t-il donné une mauvaise chose aux hommes, ou les hommes rendent-ils parfois le don de Dieu mauvais par leur activité ? S'il s'agit bien d'une question indirecte, on peut se demander pour quelle raison Qohélet la pose : serait-ce pour inciter l'homme à réfléchir sur son humaine condition, sur sa responsabilité dans les différentes catégories de עִנְיַן רָע qui, nous allons le voir, se commettent en ce monde ? D'autre part le fait que Dieu permette aux hommes de faire différentes sortes de עִנְיַן ne présuppose pas obligatoirement que cela soit mauvais aux yeux de Dieu, bien que cela puisse parfois être ressenti comme tel par les hommes.
Ces considérations nous permettent alors de tirer une conclusion provisoire : si les commentateurs ont souvent qualifié Qohélet de « pessimiste »[72], notamment en raison de Qo 1,2[73], un tel jugement ne nous paraît pas se vérifier *d'emblée*. Car si Dieu permet aux hommes d'accomplir différentes sortes de עִנְיַן רָע, il demeure qu'il a fait toute chose belle en son temps (Qo 3 ,11). Et si Qohélet se pose la question de savoir si toute activité est un עִנְיַן est רָע, c'est qu'il ne porte pas *a priori* un jugement entièrement négatif sur l'activité humaine.

---

[67] Par exemple E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 248 ; E. OSTY / J. TRINQUET, *La Bible*, Seuil 1973, qui traduisent ainsi : « J'ai appliqué mon cœur à étudier et observer par la sagesse tout ce qui se fait sous les cieux : tâche mauvaise que Dieu a donnée aux fils de l'homme pour qu'ils s'y emploient ».
[68] Voir à ce sujet J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 176.
[69] Voir N. LOHFINK, « Revelation by joy », pp. 625-635, qui traduit ainsi ce verset 1,13 : « I set my mind to study and to seek out (traditional) wisdom. My question was whether (as certain teachers say) everything done (by human beings) under the sun is (or is not) an unfortunate business transaction which a God gave men to be busy with », et du même auteur, *Qohelet*, p. 49.
[70] L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen...*, p. 46.
[71] M.V. FOX, *A time to tear down and a time to build up*, p. 106 : « The verb 'anah appears in paranomasia with 'inyan and presumably has a corresponding meaning, 'to busy oneself with' (qal 1 :13 ; 3 :10). »
[72] Par exemple, et pour ne citer que lui, E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 321.
[73] Voir ce que nous disions au sujet du présumé pessimisme de Qohélet dans le chaptitre introductif.

Il semble donc essentiel de lire Qo 1,13 comme une question, et non comme une affirmation sans appel, puisque toute la compréhension de la théologie de Qohélet en découle. En effet, non compris comme une question, ce verset incite certains auteurs à supposer chez Qohélet une vision très négative d'un Dieu lointain et capricieux, responsable du mal, et, *a fortiori*, incompréhensible[74]. Or, une telle opinion entre en totale contradiction avec les nombreux passages où Qohélet invite l'homme à se réjouir des dons de Dieu[75], à reconnaître sa transcendance dans la beauté de sa création (Qo 3,11), mais aussi son immanence bénéfique dans la joie avec laquelle Dieu se révèle au cœur de l'homme (Qo 5,19). Il est aussi possible de penser, avec D'ALARIO, que Dieu agit ainsi dans le but que l'homme le craigne et acquière la pleine connaissance de ses limites face à la grandeur de Dieu[76]. D'autre part le mashal du verset 15[77], qui clôt notre péricope sous une forme rythmée et poétique, dresse un constat d'évidence : il y a des choses tordues dans ce monde, ou des choses qui manquent, et qui échappent au pouvoir de l'homme[78]. Or cet état de fait pourrait être rapproché de Qo 7,13 : « regarde l'œuvre de Dieu : qui donc pourra redresser ce qu'il a courbé ? ». Mais ce qui paraît courbé ou ce qui manque aux yeux des hommes l'est-il nécessairement pour Dieu ?
Ainsi donc, si Dieu donne aux hommes la faculté d'accomplir différentes sortes d'עִנְיַן, ce qui sous-entend un agir devenu humain, on peut aussi observer que l'activité mentionnée aux versets 13 et 14 par Qohélet reste générale tant dans le temps que dans l'espace : aucune directive divine spécifique ne ressort du texte. La façon avec laquelle Dieu charge l'homme de faire quelque chose n'est pas précisée. Il faut donc chercher des éléments de réponse ailleurs que dans ce verset 13, qui constitue le questionnement inaugural de Qohélet quant à l'aporie du mal. Et la réponse de Qohélet semble se trouver essentiellement dans deux autres versets clefs, Qo 3,10 ; 8,16, que nous allons présenter en détail.

1.1.2: Qo 3,10 et 8,16 : tout עִנְיָן n'est pas רָע

Qo 3,10
Le verset 3,10, qui constitue une reprise quasi intégrale de Qo 1,13[79], apporte un élément de réponse non négligeable :

[74] Par exemple, W.H.U. ANDERSON, « Historical criticism and the value of Qoheleth's pessimistic theology... », p. 145 : « Moreover, his rigid view of the absolute sovereignty of God inevitably forced him to hold God responsible for the evil in the world – whether by commission or omission. This rigid view of the sovereignty of God also forced him to portray God as distant, impersonal and capricious deity » ; voir aussi D.B. MILLER, « What the Preacher Forgot : the Rhetoric of Ecclesiastes », p. 233 : « God is arbitrary, even capricious, and gives humans a 'bad business', yet God is also the source of good gifts ».

[75] Voir à ce sujet notre commentaire des sept refrains de Qohélet sur le bonheur.

[76] V. D'ALARIO, « L'assurdità del male nella teodicea del Qohelet », p. 181.

[77] Ce verset, constitué d'un mashal probablement répandu, n'est pas forcément relié de manière très syntaxique à ce qui le précède ; voir à ce sujet E. BONS, « Zur Gliederung und Kohärenz von Koh 1,12-2,11 », pp. 83-84.

[78] Pour d'autres interprétations de ce mashal, cf. N. LOHFINK, *Kohelet*, p. 25 ; K. GALLING, *Der Prediger*, p. 88.

[79] A ce sujet, voir V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, p. 104 ; L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen...*, pp. 101-102.

3,10 רָאִיתִי אֶת־הָעִנְיָן אֲשֶׁר נָתַן אֱלֹהִים לִבְנֵי הָאָדָם לַעֲנוֹת בּוֹ׃
On peut remarquer dans un premier temps que la racine ענה est utilisée deux fois dans chaque verset (Qo 1,13 ; 3,10). Le substantif est souvent employé par Qohélet[80] mais, nous l'avons vu dans les notes philologiques, il ne se rencontre pas ailleurs dans la Bible Hébraïque ; le verbe au qal infinitif construit est considéré par certains comme un aramaïsme propre à Qohélet, dont les seules occurrences sont ces deux versets et Qo 5,19[81]. A notre connaissance, ענה III avec le sens de « travailler », « s'occuper de », n'est pas attesté dans les textes de Qumrân[82].
Si ces deux versets offrent des ressemblances textuelles évidentes, il n'en demeure pas moins que Qohélet s'abstient en Qo 3,10, de qualifier de mauvaise l'occupation concernée : ainsi en Qo 1,13 Qohélet se demande si tout עִנְיָן est רָע, et en Qo 3,10 il s'abstient de juger l'activité ainsi transférée ou donnée par Dieu aux hommes[83]. Par conséquent, il y a donc sous le soleil des activités qui ne sont pas mauvaises. Ainsi, le fait que Dieu charge l'homme d'accomplir une activité ne laisse pas préjuger *a priori* de la qualité de cette activité, et on peut alors se demander, lorsqu'un עִנְיָן est רָע, la raison pour laquelle cette occupation devient mauvaise : est-ce en raison d'une intervention de l'homme, ou d'une influence divine, ou s'agit-il d'une cause encore différente ? D'autre part, Qohélet rappelle fermement, dans ce même verset 11, que Dieu a fait toute chose יָפֶה בְעִתּוֹ ; ainsi l'agir humain ne disqualifie pas celui de Dieu. Cette conviction de Qohélet au sujet de la beauté de la création[84] semble conforme à l'opinion sapientiale courante, issue du récit génésiaque, mais il marque volontairement son originalité en préférant le mot יפה à la terminologie usuelle טוב (cf. Gn 1,10.12...)[85]. Par ailleurs, le fait que Dieu ait permis aux hommes de concevoir l'éternité אֶת־הָעֹלָם (Qo 3,11b) ne semble pas en opposition avec la possibilité pour l'homme de commettre toutes sortes de עִנְיָן[86], bien qu'il ne lui soit cependant pas donné de connaître son avenir (Qo 7,14...), ni de comprendre le dessein du créateur (Qo 3,11b).

Qo 8,16
Un dernier verset se rapproche d'un point de vue sémantique des versets 1,13 et 3,10. Il s'agit de la première partie du verset 8,16 où Qohélet explique qu'il a *donné son cœur à connaître la sagesse et à voir l'occupation qui se fait sur la terre.*
8.16 כַּאֲשֶׁר נָתַתִּי אֶת־לִבִּי לָדַעַת חָכְמָה וְלִרְאוֹת אֶת־הָעִנְיָן אֲשֶׁר נַעֲשָׂה עַל־הָאָרֶץ
On peut remarquer, dans un premier temps, la terminologie identique à celle de Qo 1,13 : נָתַתִּי אֶת־לִבִּי , חָכְמָה et וְלִרְאוֹת qui a, comme en Qo 1,14, le sens large de

---

[80] Qo 2,23.26 ; 3,10 ; 4,8 ; 5,2.13 ; 8,16.
[81] R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, p. 211, préfère traduire le verbe en Qo 3,10 par « be afflicted with ». Nous maintenons le sens de « s'occuper » ou « s'employer », en raison du contexte et de la racine commune avec le substantif.
[82] U. DAHMEN, « Nachträge zur Qumran-Konkordanz », pp. 213-235 ; du même auteur, « Weitere Nachträge zur Qumran-Konkordanz », pp. 340-354.
[83] Pour une autre interprétation, voir par exemple, A. LAUHA, *Kohelet*, p. 68.
[84] Voir au sujet de l'authenthicité de ce verset V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, p. 106 ; J. VILCHEZ LINDEZ , *Eclesiastés o Qohélet* , p. 236...
[85] Cf. D. MICHEL, *Untersuchungen...*, p.60.
[86] Avec certains auteurs comme J. VILCHEZ LINDEZ , *Eclesiastés o Qohélet*, p. 238, qui écrit : « Dios *da el 'olām* al hombre y lo *da* libre y soberanamente, sin condición. »

«examiner »[87]. D'autre part, l'occupation qu'observe ainsi Qohélet se situe « sur terre », comme elle se situe en Qo 1,14 « sous le soleil », et elle a la même portée générale dans les deux cas[88]. Le champ lexical de עִנְיָן semble donc le même, il concerne l'activité humaine[89], et si en Qo 1,13 Qohélet pose une question concernant la qualité de cette activité, en Qo 8,17, comme en Qo 3,11, il se garde soigneusement de la qualifier de mauvaise, comme pour laisser le champ libre à l'agir de l'homme. D'autre part, Qo 8,17 reprend la conclusion de Qo 3,11 affirmant que l'homme ne peut comprendre l'œuvre de Dieu[90]. Il y a donc une inconnaissance du plan divin à laquelle Qohélet se heurte souvent (Qo 3,11 ; 7,24 ; 8,17...), et sur laquelle nous reviendrons ultérieurement.

1.1.3: Conclusion sur עִנְיָן

L'étude des trois occurrences de עִנְיָן en Qo 1,13 ; 3,10 ; 8,16, montre d'une part, que ces trois versets peuvent se relier entre eux pour permettre d'en mieux comprendre le sens, et d'autre part qu'on ne peut observer de changement de sens du terme עִנְיָן, le contexte immédiat des trois occurrences étant d'ailleurs presque identique. עִנְיָן désigne le champ de l'activité humaine en général, sans distinguer ce que les hommes font et ce qu'ils subissent de manière passive, du fait d'autrui ou du fait de la vie[91].

En ce qui concerne la perception qu'a Qohélet du problème du mal, on ne peut que constater qu'il ne porte pas un jugement négatif prématuré, et généralisé, sur l'activité humaine. Il commence son enquête sur le mal en posant une question (Qo 1,13) : tous les exemples de עִנְיָן qui se font sous le soleil sont-ils רָע ? Puis il donne une réponse neutre en Qo 3,10 ; 8,16 où il s'abstient de qualifier עִנְיָן, ce qui permet de déduire de façon logique qu'il existe des occupations bonnes et des occupations mauvaises sur terre, et donc que le mal n'est pas nécessairement inscrit *d'emblée* dans l'agir de l'homme. On peut ainsi remarquer, d'un point de vue lexical, que Qohélet n'utilise jamais le terme עִנְיָן ou le verbe ענה pour qualifier l'œuvre divine, à laquelle il réserve plutôt des mots dérivant de la racine עשׂה[92].

Il existe néanmoins d'autres emplois de עִנְיָן (Qo 2,23.26 ; 5,2.13), en dehors de ceux qui sont associés à רע, et donc étudiés dans ce chapitre. En Qo 5,2, il s'agit de la reprise d'un mashal qui traite à l'évidence de l'activité humaine (« de beaucoup de tâches vient le songe ... »). Les deux occurrences du chapitre 2 (versets 23 et 26) concernent un contexte sensiblement semblable à celui de Qo 4,7-8 que nous aurons à commenter. Quant à la dernière (Qo 5,13), elle sera étudiée en détail dans le cadre des observations particulières de Qohélet concernant le mal.

---

[87] Cf. A. SCHOORS, « The verb ראה in the Book of Qoheleth », passim.

[88] E. GLASSER, *Le procès du bonheur...*, p. 139, donne à ce terme « la même signification très large » dans les deux versets.

[89] E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 405, pense aussi que ce terme concerne l'activité humaine. עשׂה au passif sous-entend sans doute aussi le travail de l'homme.

[90] Au sujet des versets 8,16-17, voir A. BARUCQ, *Ecclésiaste-Qohelet*, pp. 155-156 ; A. LAUHA, *Kohelet*, p. 160 ; D. MICHEL, *Untersuchungen...*, p. 262 ; V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, p. 154 ; L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen...*, pp. 190-191.

[91] L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen ...*, pp. 51,102.

[92] E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 405, est aussi de cet avis.

Que Qohélet soit prudent en ne disqualifiant pas de manière prématurée les occupations humaines lui permet de rester neutre, et en bon observateur, il va élargir le champ de son enquête sur le mal en étudiant des cas particuliers de עִנְיַן רָע qui se commettent sous le soleil. C'est à cette question qu'est consacré le second paragraphe de ce chapitre. Par ailleurs, s'il s'avère que le עִנְיַן de l'homme n'est pas *eo ipso* mauvais, on peut alors légitimement se demander quelle est la place du mal dans la réalité humaine, et il devient alors nécessaire d'analyser soigneusement les autres occurrences du terme עִנְיַן dans le livre de Qohélet.
Enfin, si le mal n'est pas omniprésent, en d'autres termes si le mal n'est pas présent dans *toutes* les actions de l'homme, il faut rechercher comment Qohélet articule son rapport au bien. Ces deux questions guideront notre réflexion tout au long de ce chapitre consacré au mal, et du chapitre suivant qui traitera du bien.

1.2: LE MAL : ATTESTATIONS DE רע *ET* רעה

En de nombreuses occurrences, Qohélet constate la présence du mal dans les activités humaines, mais il est possible encore une fois de les regrouper par thèmes, tout en restant conscient que ces catégories opératoires se recoupent et se chevauchent. On peut ainsi distinguer cinq thèmes associés à רע :
- רע et le travail sans profit
- רע et ses rapports avec la mort et la vie
- רע et son rapport avec l'agir humain
- רע et son rapport avec le temps et l'inconnaissance
- רע et quelques conseils utiles pour l'éviter

1.2.1: רע *et le travail sans profit*

Qo 4,7-8
Texte hébraïque

4.7 וְשַׁבְתִּי אֲנִי וָאֶרְאֶה הֶבֶל תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ׃
4.8 יֵשׁ אֶחָד וְאֵין שֵׁנִי גַּם בֵּן וָאָח אֵין־לוֹ
וְאֵין קֵץ לְכָל־עֲמָלוֹ גַּם־עֵינוֹ לֹא־תִשְׂבַּע עֹשֶׁר
וּלְמִי אֲנִי עָמֵל וּמְחַסֵּר אֶת־נַפְשִׁי מִטּוֹבָה
גַּם־זֶה הֶבֶל וְעִנְיַן רָע הוּא׃

Traduction littérale et notes philologiques
4,7 Et une seconde fois[a] j'ai vu une vanité sous le soleil :
4,8 Il y a quelqu'un de seul et il n'y a pas de second, même un fils et un frère: il n'y en a pas pour lui ;
et il n'y a pas de fin à toute sa peine[b], et son œil[c] ne se rassasie pas de richesse.
[d] « Et pour qui, moi, peinant, me privant moi-même[e] de bonheur[f] ? »
Cela aussi est vanité et une *mauvaise occupation* [est] ceci.

a : sens itératif de cette locution : le verbe שוב contient ici l'idée de « encore », « de nouveau »[93], idée qui s'exprime par la répétition de l'action du second verbe[94], qui doit alors se construire avec un ו que certains auteurs[95] appellent d'apodose ou de reprise, mais que d'autres[96] qualifient de consécutif ; dans les deux cas le verbe וָאֶרְאֶה doit être à l'imparfait consécutif.
b : le contexte permet de traduire עמל par des mots comme « peine », « travail », bien que le sens de « possession » soit aussi sous-entendu dans ce passage[97], en raison des termes parallèles utilisés par Qohélet (עֹשֶׁר par exemple), comme but de toute la peine de cet homme.
c : que l'on choisisse le Ketib עֵינָיו ou le Qere עֵינוֹ n'influe pas sur le sens de ce verset[98]. Nous préférons, avec certains auteurs[99], le singulier du Qere, parce que d'une part, il est attesté par la LXX, le Syr et le Tg, et se retrouve en Qo 1,8[100], et d'autre part il est requis par la syntaxe, le verbe תִשְׂבַּע étant au singulier.
d : l'introduction du discours direct est ici marquée par l'emploi du pronom אֲנִי[101], qui interrompt la description à la troisième personne.
e : נפש désigne ici l'individu, le moi, et non pas l'âme, conçue comme immatérielle. Mais נפש connote aussi la fragilité et la misère de l'homme[102], ce qui est bien la situation existentielle de l'individu concerné dans ce passage.
f : la seconde partie du verset 8 constitue pour GORDIS, un des exemples les plus évidents de reprise d'une citation sans formule d'introduction, ce qui lui permet d'ajouter dans sa traduction l'explication suivante, pour une meilleure compréhension du sens : « *he never asks himself*, 'for whom am I labouring and depriving myself of joy ?'[103] »

Approches contextuelle et sémantique

Si certains auteurs incluent ce passage dans une péricope plus large[104], il nous semble cependant que ces deux versets forment une unité de sens qui se suffit à elle-même. Il est vrai que les versets qui suivent (Qo 4,9-12), reprennent le thème de la

---

[93] P. JOÜON, *Grammaire de l'Hébreu Biblique*, § 102g .
[94] J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, pp. 258.264 ; B. ISAKSSON, *Studies in the langage of Qoheleth*, p. 63.
[95] P. JOÜON, *Grammaire de l'Hébreu Biblique*, § 177b.
[96] A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 2 et E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 325.
[97] Cf. N. LOHFINK, *Kohelet*, qui traduit par « Besitz «, p. 37.
[98] A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 94.
[99] Avec A. SCHOORS, *ibidem*, p. 94.
[100] Cf. R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, p. 241
[101] Cf. E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 327 ; N. LOHFINK, *Qohelet*, p. 72 : « In 4,8, egli presenta in prima persona… ».
[102] H.W. WOLFF, *Anthropologie des Altens Testaments*, § 2 ; T. ZIMMER, *Zwischen Tod und Lebensglück. Eine Untersuchung zur Anthropologie Kohelets*, pp. 9-12.
[103] R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, p. 242.
[104] V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, p. 119, intitule Qo 4,4-12 « È bene lavorare, ma con calma ! » ; D. MICHEL, *Qohelet*, p. 140, opte pour cette même délimitation, intitulée « Die Tragik des sozialen Wesens Mensch » ; E. GLASSER, *Le procès du bonheur…*, p. 69, englobe les deux versets étudiés dans une plus large unité (Qo 3,16-4,12) intitulée « Quatre choses vues sous le soleil » ; J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 264, limite sa péricope aux versets 4,7-12 appelés « La compañía es preferible a la soledad », ainsi que L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen…*, p. 131 ; R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, p. 160, voit en Qo 4,4-16 une unité textuelle qu'il appelle « The folly of hard work ».

solidarité[105], et que ceux qui précèdent (Qo 4,4-6), traitent de la vanité d'un travail excessif ou inutile, deux idées que l'on retrouve explicitement en Qo 4,7-8. Mais le sujet diffère cependant, puisqu'il s'agit de la situation d'un homme besogneux qui ne cesse de travailler, mais en vain, car il n'a ni descendance, ni famille, ni même de successeur à qui laisser le fruit de sa peine : il s'agit donc d'un cas particulier de עמל sans טוב. D'ALARIO fait remarquer avec justesse, à l'appui de la délimitation de sa péricope (Qo 4,4-12), que le substantif עמל se retrouve quatre fois dans ce passage, et lui confère une indéniable unité d'un point de vue sémantique[106]. On note deux fois cette même racine dans le seul verset 8, et l'association du terme « peine » à celui de « mauvaise occupation »[107] ne paraît pas anodine. Car ce que Qohélet qualifie de הֶבֶל וְעִנְיַן רָע concerne bien la peine inutile de cet homme qui se dépense sans mesure, et sans intérêt, puisque personne ne profite du fruit de son travail, lui pas plus que les autres. Le mot עמל connote alors les deux sens de travail et de possession issue de ce travail.

Que Qohélet qualifie de רָע cet עִנְיָן particulier reflète à l'évidence son aversion pour le travail inutile ou perverti de son but originel : le travail de l'homme est une bonne chose en soi, Qohélet le répète ailleurs à l'envi (c'est le עמל avec טוב de Qo 2,24-25 ; 3,12-13 ; 5,17-18 ; 8,15 ; 9,7-9), mais le fait d'y être asservi[108], au point que nul profit n'en est tiré, fait de ce עמל un ענין רע, et contre cela Qohélet s'insurge[109]. Voyons s'il existe d'autres passages mentionnant un travail sans profit.

Qo 2,21
Texte hébraïque

2.21 כִּי־יֵשׁ אָדָם שֶׁעֲמָלוֹ בְּחָכְמָה וּבְדַעַת וּבְכִשְׁרוֹן
וּלְאָדָם שֶׁלֹּא עָמַל־בּוֹ יִתְּנֶנּוּ חֶלְקוֹ
גַּם־זֶה הֶבֶל וְרָעָה רַבָּה׃

Traduction littérale et notes philologiques

2,21 Car il y[a] a un homme dont la peine [a été] avec sagesse et connaissance et succès[b],
et à un homme qui n'y[c] a pas peiné, il lui donne[d] sa part,
cela aussi est vanité et *grand mal*.

a : יֵשׁ semble être un terme qu'affectionne Qohélet puisqu'on ne le retrouve pas moins de 16 fois dans son œuvre (Qo 1,10 ; 2,13.21 ; 4,8.9 ; 5,12 ; 6,1.11 ; 7,15 (bis) ; 8,6.14 (ter) ; 9,4 ; 10,5). Il est interéssant de remarquer que Qohélet utilise cette particule lorsqu'il présente des situations humaines particulières, comme ici ce cas de mauvais travail[110].

[105] Les versets 4,7-12 sont souvent considérés sous un angle unique, celui de l'alternative entre la solitude et la vie communautaire ; voir F. DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth*, p. 277 ; L. LEVY, *Qoheleth*, p. 88 ; A. LAUHA, *Kohelet*, pp. 87-89.
[106] V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, p. 119.
[107] R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, p. 160, traduit par « a bad business ».
[108] J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 265, écrit : « ...el caso del hombre solitario...dominado par la pasión del trabajo ».
[109] V. D'ALARIO, « L'assurdità del male nella teodicea del Qohelet », p. 182 : « Il male consiste nuovamente nella sproporzione tra lo sforzo umano e il suo resultato. »
[110] A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 152, écrit à ce sujet : « Qohelet's predilection of nominal clauses is connected with this attention to the facts of life... » ; voir aussi D. MICHEL, *Untersuchungen...*, pp. 184-199.

b : le substantif כִּשְׁרוֹן est un mot propre à Qohélet[111], dans l'œuvre duquel il est attesté trois fois (Qo 2,21 ; 4,4 ; 5,10)[112] avec le sens de « succès », « opportunité »[113] ; on retrouve le verbe כשר dont il dérive en Qo 10,10 ; 11,6 avec le sens de « être approprié »[114], que l'on peut traduire aussi avec le sens de « avoir du succès, réussir »
c : בּוֹ se réfère à son antécédent עָמַל, ce qui justifie notre traduction[115].
d : on considère généralement[116] que נתן est ici construit avec deux compléments, le suffixe comme complément d'objet indirect, et חֶלְקוֹ comme complément d'objet direct[117].

Approches contextuelle et sémantique

Ce second cas particulier de travail sans profit dont parle Qohélet en Qo 2,21, semble lui tenir très à cœur puisqu'il le qualifie de grand (רַבָּה)[118], et paraît le considérer comme une injustice flagrante de la vie, contre laquelle on ne peut que se révolter. Il s'agit d'un homme qui a travaillé avec habileté (בְּחָכְמָה) et opportunité ou succès (בְּכִשְׁרוֹן), et pour qui cet intense labeur semble stérile, parce que, d'une part, pour une raison qui n'est pas citée mais de toute façon contre son gré[119], il laisse les biens (חֶלְקוֹ) pour lesquels il a peiné à quelqu'un qui n'y a pas participé (עָמַל־בּוֹ שֶׁלֹּא), et parce que, d'autre part, cet effort incessant ne lui a laissé aucun repos durant sa vie (Qo 2,23).
Si l'on replace le verset 2,21 dans le contexte de la péricope à laquelle il appartient (Qo 2,18-23)[120], on peut relever une sorte de *crescendo* dans la présentation de la frustration engendrée par ce mauvais travail. Qohélet commence par parler de lui-même, à la première personne, en Qo 2,18-20, pour déplorer le fatal abandon de son œuvre à un successeur dont il ne sait rien[121]. Puis il tire les conséquences de ce cas particulier en présentant, à la troisième personne, le cas éponyme de l'homme qui laisse les biens issus de son travail à autrui (Qo 2,21-22)[122], biens dont il n'a pas même profités durant sa vie (Qo 2,23). Ce passage (Qo 2,18-23) constitue l'avant dernière unité littéraire de la fiction salomonienne, où Qohélet passe en revue la vanité de la vie humaine, fût-elle celle du plus grand des rois. Le verset 23 apparaît alors pour certains auteurs, telle D'ALARIO, comme la conclusion générale de la réflexion de Qohélet / Salomon sur la vie, la figure emblématique du roi représentant

---

[111] D.J.A. CLINES, *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol IV, p. 471, ne cite aucune occurrence du mot dans les écrits de Qumrân.
[112] E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 221.
[113] Voir R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 24, qui traduit par « skill, success ».
[114] Cf. C.L. SEOW, « Linguistic evidence and the dating of Qohelet », p. 652 ; R. MURPHY, *Ecclesiastes*, pp. 52-53.
[115] Voir J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 212, qui traduit de même.
[116] Par exemple E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 278.
[117] Pour d'autres conjectures au sujet de נתן et de son suffixe voir A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 91 ; et J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 212.
[118] Voir à ce sujet, L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen…*, p. 78.
[119] Voir à ce sujet L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *ibidem*, p. 77, qui écrit : « Der Grund des Verlustes wird nicht genat » ; *a contrario* J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 214.
[120] V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, p. 93, et L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen…*, p. 76, considèrent aussi ce passage comme formant une unité textuelle.
[121] Aussi, certains auteurs déduisent-ils que Qohélet est envahi par le désespoir : A. LAUHA, *Kohelet*, p. 56 ; W. ZIMMERLI, *Das Buch des Predigers*, p. 163.
[122] Cf. E. GLASSER, *Le procès du bonheur…*, p. 51, pour qui « la critique de l'expérience de Qohélet a une portée universelle ».

le « nouvel Adam », affligé de la démesure humaine[123]. Pourtant, s'il paraît clair que les versets 18 à 23 constituent une unité littéraire, il nous semble cependant que les versets suivants (Qo 24-26), forment à la fois la conclusion de la fiction salomonienne dans son ensemble, et le premier refrain sur le bonheur de vivre. Nous aurons l'occasion d'y revenir lors de notre étude de l'axiome de Qohélet sur le bonheur de vivre, mais nous pouvons remarquer dès à présent combien cette invitation au bonheur contrebalance *existentiellement* le constat du mal.

Ce cas particulier de travail sans profit semble inhérent à l'expérience humaine : la sagesse (Qo 2,18-20), et le labeur (Qo 2,21-23) dont on peut avoir fait, et le véhicule et le but de la vie, paraissent vains puisqu'en tout état de cause, il faut accepter de s'en dessaisir, sans avoir la possibilité de choisir leur devenir. Cet abandon forcé de ce qui a pu constituer l'essentiel de l'existence de l'homme, relève d'une loi de nature que nul ne peut contourner : la mort reste le sort final de toute vie (Qo 2,14), quoique l'on ait fait de celle-ci, et quoique l'on laisse à la postérité (Qo 2,16). Elle s'accompagne d'un inéluctable abandon, d'un renoncement inévitable de l'homme, puisque « tel qu'il est sorti du ventre de sa mère, nu il s'en retournera comme il était venu » (Qo 5,14).

Néanmoins, Qohélet ne conclut pas sa réflexion « empirique » sur ce triste constat, mais appelle l'homme à profiter humblement des joies simples de l'existence, et à les recevoir comme des dons de Dieu : Qo 2,24-25 constitue le premier des sept refrains de Qohélet invitant l'homme au bonheur[124]. Après une réflexion désabusée sur l'utilité de la sagesse et du travail sans profit, Qohélet constate que le meilleur pour l'homme est encore de trouver son bonheur dans les joies de la vie offertes par Dieu. Dans une opposition saisissante, les verbes qui décrivent ce bonheur simple (manger, boire, se réjouir), contrastent éloquemment avec les termes utilisés pour parler de la magnificence de l'œuvre du roi (palais, jardins, harem[125] [...]), le luxe des ses réalisations fastueuses et pourtant incapables de combler le cœur de l'homme (cf. Qo 2,1-11). Ce petit refrain, qui sera repris encore six fois, allie étroitement les bonheurs de la vie à la Providence divine. Mais ce constat ne semble pas amer[126], même si le bonheur terrestre est de courte durée, même s'il est limité par la mort, parce qu'il est donné par Dieu et que tout vient de lui, reconnaît ou confesse Qohélet au verset 24 qui, indiscutablement, laisse transparaître sa foi en Dieu créateur et donateur[127].

Ainsi donc on peut remarquer que ce second cas particulier de עמל sans profit décrit par Qohélet, relève davantage de l'inéluctabilité inhérente à toute vie que d'une faute imputable à l'homme, et il est largement contrebalancé par l'appel au bonheur.

---

[123] Pour cette comparaison voir V. D'ALARIO, « L'assurdità del male nella teodicea del Qohelet », pp. 186-187, qui évoque Camus.

[124] Avec R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 27, qui écrit au sujet de ce refrain et des six autres : « ...these passages constitue the true message, a message of solid joy in God's Creation, that Qoheleth advocates ».

[125] Pour la traduction de שִׁדּוֹת en Qo 2,8, voir par exemple J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 192.

[126] Contrairement à ce que pense E. GLASSER, *Le procès du bonheur*..., p. 54.

[127] R. GORDIS, *Koheleth. The man and his word*, p. 227.

Qo 5,12-16
Un autre cas de travail sans טוב comme en Qo 4,8 se trouve en Qo 5,13. Il est contenu dans une longue péricope assez facile à délimiter (Qo 5,12-16)[128], et qui traite du thème de la richesse perdue, un exemple de travail inutile, mais qui cette fois-ci se traduit en רָעָה חוֹלָה, un mal douloureux.

Texte hébraïque

5.12 יֵשׁ רָעָה חוֹלָה רָאִיתִי תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ
עֹשֶׁר שָׁמוּר לִבְעָלָיו לְרָעָתוֹ׃
5.13 וְאָבַד הָעֹשֶׁר הַהוּא בְּעִנְיַן רָע
וְהוֹלִיד בֵּן וְאֵין בְּיָדוֹ מְאוּמָה׃
5.14 כַּאֲשֶׁר יָצָא מִבֶּטֶן אִמּוֹ עָרוֹם יָשׁוּב לָלֶכֶת כְּשֶׁבָּא
וּמְאוּמָה לֹא־יִשָּׂא בַעֲמָלוֹ שֶׁיֹּלֵךְ בְּיָדוֹ׃
5.15 וְגַם־זֹה רָעָה חוֹלָה כָּל־עֻמַּת שֶׁבָּא כֵּן יֵלֵךְ
וּמַה־יִּתְרוֹן לוֹ שֶׁיַּעֲמֹל לָרוּחַ׃
5.16 גַּם כָּל־יָמָיו בַּחֹשֶׁךְ יֹאכֵל וְכָעַס הַרְבֵּה חָלְיוֹ וָקָצֶף׃

Traduction littérale et notes philologiques
5,12 Il y a[a] un *mal douloureux*[b] [que][c] j'ai vu sous le soleil :
[la] richesse gardée par[d] son propriétaire[e] pour[d] son malheur.
5,13 et cette richesse se perd dans une mauvaise occupation
et il engendre un fils et il n'y a rien dans sa main[f].
5,14 Comme il est sorti du ventre de sa mère, nu, il s'en va de nouveau[g] comme il est venu,
et il ne soulèvera rien de sa peine qu'il puisse emporter[h] dans sa main.
5,15 Et cela aussi est un *mal douloureux* que, ainsi[i] qu'il est venu, ainsi il part ;
et quel profit[j] pour lui qu'il ait peiné pour le vent ?
5,16 Aussi [durant] tous ses jours, il mange dans [la] ténèbre, et il est beaucoup chagriné[k], et sa souffrance et irritation.
a : יֵשׁ introduit un nouveau cas particulier[129].
b : חוֹלָה est un participe qal de חָלָה, « être malade, souffrir »[130].
c : proposition relative asyndétique (sans אשר)[131].
d : en français, le premier -ל est mieux rendu avec la préposition « par » (לִבְעָלָיו, complément d'agent)[132], et le second avec la préposition « pour » (לְרָעָתוֹ)[133]. Par contre GORDIS traduit la préposition לְ de לִבְעָלָיו avec la préposition anglaise « for » et non avec « by »[134].

[128] J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 285, adopte la même délimitation que la nôtre et l'appelle « Destino trágico del hombre : se va como vino » ; ainsi que N. LOHFINK, *Qohelet*, p. 82. Mais de nombreux commentaires, sans faire de notre péricope une unité autonome, reconnaissent en celle-ci une unité de sens et la traitent comme partie d'un plus grand tout ; par ex. E. GLASSER, *Le procès du bonheur...*, p. 89.
[129] Cf. A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 152.
[130] J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 285, traduit le participe par « grave » et le verbe par « enfermar ». N. LOHFINK, *Kohelet*, p. 44b, traduit de même.
[131] Voir A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 210.
[132] Avec R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 46.
[133] B.K. WALTKE / M. O'CONNOR, *An introduction to Biblical Hebrew Syntax*, § 23,2 2f.
[134] R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, p. 252.

e : il s'agit d'un pluriel d'excellence[135].
f : pour savoir si le suffixe de בְּיָדוֹ se réfère au père ou au fils voir la note très complète de R. MURPHY[136]. Nous pensons cependant que la différence est minime, car dans les deux cas, l'héritage est inexistant, et le résultat identique.
g : יָשׁוּב exprime l'idée de recommencement[137], de répétition d'une action.
h : yiqtol hiph'il de הלך (aller), « qui exprime d'habitude une volonté, mais qui peut s'affaiblir en un potentiel »[138], comme ici. Aussi nous traduisons par « qu'il puisse emporter ».
i : עֻמַּת suivi de שׁ forment une conjonction qui signifie « comme », « de même »[139]. כָּל־עֻמַּת signifierait alors « tout comme »[140].
j : יִתְרוֹן est un mot propre à Qohélet[141].
k : וְכָעַס est un parfait, mais la plupart des anciennes versions (LXX, Vg, Syr) lisent le substantif כַּעַס, en accord avec בַּחֹשֶׁךְ[142]. Du reste, il est généralement supposé que la préposition de בַּחֹשֶׁךְ s'étend à כַּעַס lu comme substantif[143], mais nous préférons rester fidèle au TM, au détriment de la syntaxe française.

Approches contextuelle et sémantique

Replacée dans son contexte, cette péricope fait suite à quelques réflexions bien senties de Qohélet sur la vanité de la richesse. Le verset 5,17, qui lui fait immédiatement suite, est l'une des conclusions logiques de Qohélet sur le bonheur de vivre simplement ; nous aurons l'occasion de revenir longuement sur cet appel au bonheur, qui étaye le livre de Qohélet et offre un pendant appréciable au constat de la présence incontournable du mal en ce monde.

Ce passage n'est pas le seul où Qohélet parle des biens matériels ; par exemple, Qo 4,7-8, étudié précédemment, traite aussi de la richesse. Néanmoins une différence s'impose d'emblée, et elle est argumentée d'un point de vue sémantique. Dans la dernière occurrence, Qohélet qualifie de הבל l'accumulation inutile de la richesse qui n'est pas transmise à la descendance[144] : le mal qui en résulte est à l'évidence imputable à l'homme. Mais en Qo 5,12-16, il s'agit de la richesse perdue contre le gré de son possesseur, alors même qu'il aurait pu en faire bon usage en la transmettant à son fils. Qohélet qualifie par deux fois cette situation non voulue, mais subie, de רָעָה חוֹלָה.

On peut néanmoins objecter la ressemblance terminologique des termes עִנְיַן רָע, mais en Qo 4,8, « mauvaise occupation » est associé à « vanité », dont nous venons de dire qu'elle supposait un jugement de valeur négatif de la part de Qohélet, alors qu'en Qo 5,13, il ne s'agit que du simple constat d'une opération mauvaise, qui a

---

135 Voir R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 47, qui cite GK, § 124 i.
136 R. MURPHY, *ibidem*, p. 47.
137 R. MURPHY, *ibidem*, p. 45, qui traduit ainsi : « will he again go as he came » ; P. JOÜON, *Grammaire de l'Hébreu Biblique*, § 102g.
138 E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 348.
139 A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 25.
140 A. SCHOORS, *ibidem*, p. 147.
141 C.L. SEOW, « Linguistic Evidence and the Dating of Qohelet », p. 659.
142 A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 193.
143 Voir M. DAHOOD, « The Phoenician background of Qoheleth », p. 272-273, qui traduit ainsi : « (All his days) he spends in darkness, and in much anxiety and sickness and anger ».
144 Pour la majorité des auteurs cependant בְּיָדוֹ en Qo 5,12-16 concerne le père ; par exemple, L. LEVY, *Qoheleth*, p. 96 ; K. GALLING, *Der Prediger*, p. 102 …

valu au malheureux la perte de ses biens. Comme le remarquent la plupart des auteurs, le mot עִנְיָן est ici très vague[145], et connote davantage le sens de « business »[146], de « mauvaise affaire », qui entraîne la ruine, la déconfiture. Que l'initiative de cette mauvaise transaction soit imputable au propriétaire, ou à des escrocs, ou à toute autre raison, n'empêche pas le fait qu'il s'agisse là d'un mal objectif, d'un mal subi et qui, par voie de conséquence, constitue un mal douloureux (רָעָה חוֹלָה)[147]. L'activité qualifiée de mauvaise reste cependant bien humaine, comme dans les autres occurrences, même si le facteur déclenchant a changé de position : le mal est subi, c'est un malheur, et non plus une vanité.
On ne peut accorder crédit aux hypothèses de lecture qui ne voient dans ce passage qu'un discours polémique de Qohélet sur l'accumulation inutile des biens[148], comme en Qo 4,7-8. Si Qohélet condamne la passion de la richesse (Qo 5,9), ou la domination du travail (Qo 4,8), il est beaucoup trop miséricordieux pour ironiser sur le sort d'un malheureux qui perd toute sa fortune, et ne peut plus subvenir aux besoins de son enfant[149]. La répétition sous forme d'inclusion de רָעָה חוֹלָה est sémantiquement symptomatique de sont état de compassion. D'autre part, on peut remarquer le *crescendo* qui existe entre Qo 4,7-8 et Qo 5,12-16 : si le רע dont il est question dans la première péricope concerne la privation volontaire d'une טובה due à un עמל inutile, ici le רע est douloureux (חוֹלָה), puisque le malheureux ne peut plus ni boire ni manger autrement que dans les ténèbres[150], ce qui est strictement le contraire de ce que Qohélet invite l'homme à vivre dans ses refrains sur le bonheur.
Existe-t-il chez Qohélet d'autres cas particuliers de רָעָה חוֹלָה associé au travail inutile ?

Qo 6,1-2
Texte hébraïque

6.1 יֵשׁ רָעָה אֲשֶׁר רָאִיתִי תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ
וְרַבָּה הִיא עַל־הָאָדָם׃
6.2 אִישׁ אֲשֶׁר יִתֶּן־לוֹ הָאֱלֹהִים עֹשֶׁר וּנְכָסִים וְכָבוֹד
וְאֵינֶנּוּ חָסֵר לְנַפְשׁוֹ מִכֹּל אֲשֶׁר־יִתְאַוֶּה
וְלֹא־יַשְׁלִיטֶנּוּ הָאֱלֹהִים לֶאֱכֹל מִמֶּנּוּ
כִּי אִישׁ נָכְרִי יֹאכְלֶנּוּ
זֶה הֶבֶל וָחֳלִי רָע הוּא׃

Traduction littérale et notes philologiques
6,1 Il y a[a] un *mal* que j'ai vu sous le soleil
et il est *grand* sur l'homme :

---

[145] E. GLASSER, *Le procès du bonheur*..., p. 93.
[146] R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, p. 252, utilise les termes « affair, venture ».
[147] Nombre d'auteurs voient dans ce רע particulier, un cas extrême et limite en raison de l'association de ces deux termes : par exemple, J.L. CRENSHAW, *Ecclesiastes*, p. 122 ; D. MICHEL, *Untersuchungen*..., pp. 189-190.
[148] A. BARUCQ, *Ecclésiaste-Qohélet*, p. 113...
[149] E. GLASSER, *Le procès du bonheur*..., p. 93, écrit : « Qohélet s'intéresse au destin des personnes... »
[150] Cf. à ce propos, N. LOHFINK, « Kohelet und die Banken », pp. 488ss, pour qui le cas décrit ici par Qohélet peut signifier une spéculation hasardeuse.

6,2 un homme à qui Dieu donne fortune et richesses et gloire[b]
et il n'y a pas à lui de manque à lui-même[c] de tout ce qu'il puisse désirer ;
et Dieu ne l'autorise[d] pas à en manger
car[e] un homme étranger[f] le[g] mange :
cela est vanité et une *maladie mauvaise*[h] [est] ceci.

a : יֵשׁ présente un nouveau cas particulier de mal décrit par Qohélet[151].

b : ces trois substantifs qui se suivent décrivent la condition de Salomon en 2 Ch 1,11.12[152] ; ils représentent de manière symbolique tout ce qui fait la réussite de la vie d'un homme[153].

c : נפשׁ ne désigne pas ici l'âme immatérielle comme certains auteurs[154] comprennent et traduisent, mais le moi, l'individu. C'est souvent la נפשׁ qui désire, comme en Dt 14,26 ; 1 Sm 2,16.

d : la racine שׁלט est ici au hiph'il et on ne la retrouve sous cette forme qu'en Qo 5,18 ; 6,2 et Ps 119,133. Elle évoque, selon certains auteurs[155], le pouvoir des potentats ; avec d'autres commentaires[156] nous préférons le sens de « permettre », « autoriser »[157], qui, nous allons le voir, s'articule mieux avec le contexte.

e : le כי semble bien explicatif[158].

f : le terme נָכְרִי est traduit ici par « étranger ». On distingue au moins deux catégories d'étrangers dans l'Ancien Testament[159] :

- l'immigré, le « résident », le גר en hébreu, qui est autorisé à s'installer dans le village, et auquel s'appliquent les prescriptions législatives du Deutéronome (par exemple, Dt 14,21 ; 15,3 ; 23,21 ; 29,10 ; 31,12...) ;
- et l'étranger au sens propre, qui n'a pas de droit et sort des catégories sociales. Il apparaît, d'après le contexte, que Qohélet désigne ici ce dernier cas, l'étranger étant exclu du cercle de la famille et des proches[160].

g : l'antécédent du pronom se trouve sans doute en début du verset : fortune, richesse et gloire.

h : חֳלִי רָע (maladie mauvaise) n'est pas identique à רָעָה חולה (mal douloureux) en Qo 5,12-15, bien que חלי vienne de la même racine.

---

[151] A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 152.

[152] Voir E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 354 ; R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 48, et R.B. SALTERS, « Notes on the interpretation of Qo 6,2 », p. 283.

[153] Voir à ce sujet, A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words,* p. 218.

[154] E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste,* p. 354 ; E. OSTY / J. TRINQUET, La Bible, Seuil 1975...

[155] M. ROSE, *Rien de nouveau*, p. 307 ; R.B. SALTERS, « Notes on the interpretation of Qo 6,2 », p. 283, qui traduit le hiph'il par « to give mastery to ».

[156] Par exemple D. MICHEL, *Untersuchungen...*, pp. 138-140.

[157] M. SÆBØ, article שׁלט, *ThWAT* VIII, cols. 79-84, spéc. 81, traduit שׁלט par « befähigt und ermächtigt » et P. REYMOND, *Dictionnaire d'Hébreu et d'Araméen Bibliques*, p. 387, pour les mêmes occurrences, traduit : « laisser le pouvoir, la faculté de ».

[158] Avec A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 136.

[159] Cf. au sujet de cette notion d'étranger en Israël : B. LANG / H. RINGREEN, « art. נכר », *ThWAT* V, cols 454-462 ; J. BRIEND, « L'étranger dans la loi d'Israël », pp. 155-166 ; W. FLECKENSTEIN, « Einen Fremden sollst du nicht ausnützen oder ausbeuten », pp. 1-8 ; J.E. RAMIREZ KIDD, *Alterity and identity in Israel : The 'ger' in the Old Testament,* p. 178.

[160] Cf. R.B. SALTERS, « Notes on the interpretation of Qo 6,2 », p. 289, qui écrit : « Consequently the phrase is to be translated 'stranger' or 'stranger man' and to be understood as someone known to the rich man, probably of another family. » ; et C.D. GINSBURG, *Coheleth*, p. 358 : « To depart this life without issue, and to leave one's possessions to strangers, was one of the greatest calamities that could befall an Eastern. »

Commentaire contextuel

Les versets 6,1-2 exposent un autre cas particulier de חלה רע, qualifié de וְרַבָּה רָעָה[161] par Qohélet : la richesse inutilisée par son possesseur. Il ne s'agit pas ici du vice de l'avarice qui empêche l'homme de jouir de la vie, mais de l'impossibilité où il se trouve, contre son gré (Qo 6,2 : « Dieu ne l'autorise pas à en manger »), de profiter de ses biens. On peut ainsi remarquer d'emblée la différence avec Qo 4,8 où la privation de טוב est volontaire, ce qui permet de noter une sorte de *crescendo* dans les divers cas particuliers de רע décrits par Qohélet : en Qo 4,8 l'homme est à l'évidence responsable de son manque (voir la racine חסר en Qo 4,8, « me privant moi-même... »), en Qo 5,12 il s'agit d'un עִנְיַן רָע qui est à l'origine du manque, et en Qo 6,2 la responsabilité de ce manque incombe à Dieu, qui ne permet pas à l'homme de manger ses biens. La racine שׁלט, avec Dieu comme sujet, et que l'on peut traduire par « autoriser », « permettre »[162], n'apparaît qu'en Qo 5,18 ; 6,2, et elle n'est utilisée de manière négative qu'en cette dernière occurrence. Il ne s'en suit pas que, pour Qohélet, Dieu soit l'auteur de ce רע, ou même qu'il l'envoie à ce malheureux. Il y a certes une intervention divine dans ce passage[163], mais Qohélet se garde bien de la qualifier. Bien au contraire[164], ce qui en résulte, c'est-à-dire le fait qu'un étranger mange les biens de cet homme, est qualifié de רע par Qohélet, comme l'était en Qo 2,21 le fait que le sage laisse son travail à quelqu'un qui n'y a pas pris part. Par ailleurs, ce dont Dieu permet ou non à l'homme de profiter diffère selon que שׁלט est utilisé de manière positive ou négative : en Qo 5,18, les joies dont il est question ne concernent pas la gloire comme en Qo 6,2[165], et chacun sait que la gloire n'est pas le lot commun des mortels. Et c'est de cela que, bien qu'il le lui ait aussi donné, Dieu n'autorise pas le bénéficiaire à profiter.

Et de fait, tout comme en Qo 2,21, Qohélet assortit à nouveau sa réflexion par un appel au bonheur (Qo 5,17-19). Même si les commentaires sont divergents pour inclure ce refrain (qui est le quatrième dans le livre) dans une plus ou moins grande unité[166], il n'en reste pas moins qu'il semble faire office de charnière entre deux cas particuliers de רע concernant l'impossibilité de jouir des biens terrestres (Qo 5,12-15 et 6,1-2), offrant par là même un contrepoids saisissant à l'iniquité de la vie. Cette invitation à la joie semble néanmoins plus développée que la précédente (Qo 2,24-25) : si le verset 5,17 reprend en substance l'énumération des plaisirs terrestres donnés par Dieu, les versets 18 et 19 paraissent les commenter et insister sur le don divin. Remis dans leur contexte, ces trois versets contrastent violemment avec ce qui

---

161 Cf. J.L. CRENSHAW, *Ecclesiastes*, p. 122, et D. MICHEL, *Untersuchungen...*, pp. 189-190, au sujet de ce nouveau « cas extrême ».

162 Pour la racine שׁלט au hiph'il, voir aussi L. KOEHLER / W. BAUMGARTNER, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, p. 1409, qui traduit le verbe par « gestatten » = « autoriser », « permettre ».

163 Voir à ce sujet V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, p. 128, qui parle de la mystérieuse volonté de Dieu, ou R.B. SALTERS, « Notes on the interpretation of Qo 6,2 », p. 286, qui commente à ce sujet : « God always has reason for his actions, it may be that the reason is not apparent... »

164 Voir aussi L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen...*, p. 150.

165 Voir au sujet du terme כבד, L. LEVY, *Qoheleth*, p. 100 ; W. ZIMMERLI, *Das Buch des Predigers*, p. 192 ; L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen...*, p. 150.

166 E. GLASSER : Qo 5,7-6,9 ; D. MICHEL : Qo 5,10-19 ; V. D'ALARIO, et R. GORDIS : Qo 5,9-6,9 ; R. MURPHY : Qo 4,17-6,9...

précède - la ruine de l'homme riche (Qo 5,12-15) - et ce qui suit - l'impossibilité de jouir de ses biens (Qo 6,1-6). Inséré dans une telle description de malheurs, ce refrain peut surprendre par son ton allègre[167], mais il peut aussi constituer la conclusion logique des ces noirs constats d'injustice. Certes la richesse à satiété ne procure pas le bonheur (Qo 5,9 et 5,11b), mais ne pas pouvoir profiter de ses biens (Qo 5,12-15), ou des bienfaits de la vie accordés par Dieu (Qo 6,1-3), rend aussi malheureux. Il faut donc *aussi* que Dieu autorise l'homme à profiter de ses biens pour qu'il puisse éprouver de la joie, cette joie même avec laquelle Dieu se manifeste selon Qo 5,18. Ainsi, si Dieu ne l'autorise pas, même les richesses les plus grandes ne procurent pas la joie mais הֶבֶל וָחֳלִי רָע (Qo 6,2)[168].

Dans ces conditions, se contenter, quand on le peut, des joies simples de la vie que Dieu donne à l'homme, constitue le meilleur et peut-être le seul moyen de profiter du peu de temps (Qo 5,18) passé sur terre, face à la présence indéniable du mal. Jouir des fruits d'un travail aimé, c'est l'activité propre de l'homme, et c'est aussi un don de la grâce divine[169].

Conclusion

Au terme de cette étude de la première catégorie de רע qui se commettent sous le soleil, et que Qohélet qualifie de mauvais travail et de mal douloureux ou de mauvaise maladie, on ne peut que constater que Qohélet évite soigneusement de les appliquer au domaine de Dieu, et les réserve à l'activité humaine. Ainsi le travail sans profit est-il toujours quelque chose de mauvais pour Qohélet (Qo 2,21 et 4,7-9), mais ne pas pouvoir transmettre ses biens ou ne pas pouvoir en profiter constitue aussi un mal douloureux ou une mauvaise maladie (Qo 5,12 ; 6,1). Les différences entre ces diverses occurrences de רע, qui dénotent une certaine progression dans le malheur, résident d'une part dans le caractère volontaire ou non de la privation de טוב, et d'autre part dans la « qualité » de la privation.

Il y aurait ainsi trois provenances des cas particuliers de רע qu'observe Qohélet, et qui constituent une sorte de *crescendo* :

- Une provenance purement humaine, par exemple Qo 4,8
- Une provenance imputable au cours de la vie, un עִנְיַן רָע, en Qo 5,12
- Et une provenance qui ressort de la mystérieuse volonté de Dieu, en Qo 6,2 exclusivement. Il ne semble pas pour autant que Qohélet établisse un rapport de causalité directe entre Dieu et le mal. Ce qui est qualifié de רע reste le résultat concret : un étranger profite des biens de celui qui en est privé, et ces biens représentent beaucoup plus que les joies simples de l'existence. Pour Qohélet, Dieu ne paraît pas être l'auteur du mal. Voyons ce qu'il en est dans les autres catégories de רע.

---

167 J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 188, éprouve le même sentiment.
168 Cf. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen...*, p. 149 : le bonheur n'est pas donné « im Modus des Habens, sondern im Modus der Erfahrung ».
169 J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 289, au sujet de la grâce divine.

1.2.2: רע et ses rapports avec la mort et la vie

Ces trois passages, où Qohélet évoque le sort final et inéluctable de tout homme, ont en commun une même révolte où la mort joue un rôle de première importance :

Qo 2,16-17
Texte hébraïque

2.16b וְאֵיךְ יָמוּת הֶחָכָם עִם־הַכְּסִיל׃
2.17 וְשָׂנֵאתִי אֶת־הַחַיִּים
כִּי רַע עָלַי הַמַּעֲשֶׂה שֶׁנַּעֲשָׂה תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ
כִּי־הַכֹּל הֶבֶל וּרְעוּת רוּחַ׃

Traduction littérale et notes philologiques
2,16b Pourquoi le sage meurt-il avec[a] l'insensé ?
2,17 Et j'ai haï la vie
parce que sur moi[b] *mauvaise* [est] l'œuvre qui se fait sous le soleil
car tout [est] vanité et poursuite de vent.
a : avec certains auteurs[170], on remarquera le sens comparatif de עִם que l'on pourrait traduire par « comme ».
b : רַע עַל signifie « un mal qui pèse sur », et Qohélet utilise cette particule, ici comme en Qo 8,6, pour exprimer l'idée d'un mal lourd à porter pour l'homme[171]. De l'avis de la majorité des auteurs[172], cette préposition על semble avoir subi l'influence de l'araméen.

Approches contextuelle et sémantique
Ces deux versets sont la conclusion d'une péricope (Qo 2,12-17)[173] dans laquelle Qohélet exprime à la fois sa conviction de la supériorité *relative* du sage sur l'insensé, et sa révolte[174] devant le même sort final qui les attend tous deux, puisque le sage et le sot seront très vite oubliés (Qo 2,16). Même si Qohélet reprend une citation sapientiale[175] dans le verset 14[176], et semble la contredire ensuite, il n'empêche qu'il a reconnu ailleurs (Qo 2,3.9.19.21) la valeur *relative* de la sagesse[177].
La charge sémantique des termes רַע עָלַי הַמַּעֲשֶׂה ne peut se comprendre que dans le contexte de la péricope. Or Qohélet déplore la mort nivelante qui rend le sort final du sot égal à celui du sage, annihilant tout effort de sagesse. Ce qui choque Qohélet n'est pas le fait de la mort même, inéluctable, mais le fait qu'elle ne fasse aucune

---

170 R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 21.
171 Voir à ce propos M. ROSE, *Rien de nouveau*, p. 184, qui traduit : « Car [vraiment] comme un mal [était, *pesait* (c'est nous qui soulignons)] sur moi l'activité réalisée sous le soleil ».
172 E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 276 ; R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, p. 222, A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 200.
173 V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, p. 92 ; J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 203.
174 Au sujet de cette incompréhension totale de Qohélet, voir H.W. HERTZBERG, *Der Prediger*, p. 92 ; A. LAUHA, *Kohelet*, p. 54.
175 Cf. R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, pp. 221-222.
176 Qo 2,14 : « Le sage a les yeux ouverts mais l'insensé marche dans l'obscurité ».
177 E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 275.

différence entre les hommes[178]. Car pour Qohélet, dont la réflexion à ce sujet se place dans la littérature sapientiale, la nature mortelle de l'homme est évidente, comme celle des animaux du reste, parce que tirée de l'argile. Or dans le second récit génésiaque de la création (Gn 2-3), la mort n'est pas la conséquence d'une faute de l'homme, elle ne sanctionne pas la désobéissance du premier couple humain. Le récit dit yahviste semble étiologique et tente d'expliquer, par exemple, le pourquoi du travail pénible imposé à la condition humaine ; mais il ne livre pas une explication de la mort, et relie encore moins cette dernière au péché[179]. L'homme n'a pas été créé immortel, Qohélet le sait, et sa finitude corporelle est naturelle et inévitable.

Ce n'est donc pas la mort en soi que Qohélet qualifie d'« œuvre mauvaise », mais sa cécité, qui lui fait frapper *de la même manière* celui qui a consacré sa vie à la sagesse, et celui qui ne s'en est pas soucié. Mais cet état de chose, ressenti comme souverainement injuste, laisse-t-il une porte ouverte ? La mort corporelle a-t-elle le dernier avantage, alors que Qohélet par ailleurs semble convaincu que le souffle de l'homme retourne à Dieu, toujours selon la conception génésiaque qui, dans une anthropologie relativement dualiste, distingue le souffle donné par Dieu et qui lui fait retour à la mort, et le corps qui retourne à la terre (Qo 3,21 et Qo 12,7) ? Nous donnerons dans le commentaire détaillé de Qo 3,16-22, les raisons qui nous permettent de croire que la pensée de Qohélet n'est pas « enfermée » dans une certitude, et que son être de foi aspire à une espérance plus élevée ou plus englobante.

Il n'en reste pas moins que dans le contexte de notre péricope (Qo 2,16-17), l'œuvre particulière qui se fait sous le soleil, et qui concerne la mort, est ressentie comme mauvaise par Qohélet : la fin aveugle et inéluctable de l'homme pèse sur lui comme un grand mal. Cette affirmation négative mais cependant ponctuelle de Qohélet, assortie à celle du début du verset 17 (« et j'ai haï la vie ») que l'on ne retrouve nulle part ailleurs dans l'Ancien Testament[180], incitent certains auteurs comme D'ALARIO, à l'élargir à tous les domaines de la vie humaine, dont l'absurdité est alors comparée à celle des philosophes contemporains[181]. Voyons les autres textes qui associent רע et la mort :

Qo 4,2-3
Texte hébraïque

4.1 וְשַׁבְתִּי אֲנִי וָאֶרְאֶה אֶת־כָּל־הָעֲשֻׁקִים אֲשֶׁר נַעֲשִׂים תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ
וְהִנֵּה דִּמְעַת הָעֲשֻׁקִים וְאֵין לָהֶם מְנַחֵם
וּמִיַּד עֹשְׁקֵיהֶם כֹּחַ וְאֵין לָהֶם מְנַחֵם׃
4.2 וְשַׁבֵּחַ אֲנִי אֶת־הַמֵּתִים שֶׁכְּבָר מֵתוּ
מִן־הַחַיִּים אֲשֶׁר הֵמָּה חַיִּים עֲדֶנָה׃
4.3 וְטוֹב מִשְּׁנֵיהֶם אֵת אֲשֶׁר־עֲדֶן לֹא הָיָה
אֲשֶׁר לֹא־רָאָה אֶת־הַמַּעֲשֶׂה הָרָע אֲשֶׁר נַעֲשָׂה תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ׃

---

178 Voir D. LYS, *L'Ecclésiaste,* p. 259, et R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 22, qui écrit à ce sujet : « It is death itself, the great leveller, that he feels most deeply… »
179 Voir à ce sujet, R. MARTIN ACHARD, *DBS* X, article « Résurrection », cols. 439-440.
180 V. D'ALARIO, « L'assurdità del male nella teodicea del Qohelet », p. 183.
181 V. D'ALARIO, *ibidem*, p. 183, qui cite Heidegger, Sartre et Camus.

Traduction littérale

4,1 Et de nouveau[a] moi j'ai vu[b] toutes les oppressions qui sont faites sous le soleil,
et voici les larmes[c] des opprimés et il n'est pas pour eux de consolateur,
et de la main de leurs oppresseurs [la] force[d] et il n'y a pas pour eux de consolateur.
4,2 Et je loue[e] les morts [qui sont] déjà[f] morts
plutôt que les vivants [qui sont] encore[g] vivants,
4,3 et plus heureux que tous les deux [je loue] celui qui[h] n'est pas encore (qui ne vit pas encore)
car[i] il n'a pas vu *l'œuvre mauvaise* qui se fait sous le soleil.

a : le verbe שׁוּב, nous l'avons déjà vu, indique l'idée de répétition de l'acte exprimé dans le second verbe[182].
b : le verbe וָאֶרְאֶה est un de trois imparfaits consécutifs de Qohélet[183], les deux autres étant Qo 1,17 ; 4,7.
c : דִּמְעַת est utilisé collectivement comme en Is 25,8 ; Ps 39,13 ; 42,4[184].
d : וּמִיַּד עֹשְׁקֵיהֶם כֹּחַ est une phrase nominale que la plupart des commentaires traduisent de manière identique[185].
e : le pronom אֲנִי suit le verbe à l'infinitif absolu[186].
f : כְּבָר « déjà », est un adverbe que l'on ne retrouve pas dans la Bible Hébraïque hors de Qohélet ; celui-ci l'utilise aussi en Qo 1,10 ; 2,16 ; 3,15 ; 4,2 ; 6,10 ; 9,6.7. כְּבָר est souvent considéré comme un aramaïsme[187], mais SCHOORS[188] fait remarquer qu'en araméen le sens est plus proche de « peut-être ».
g : עֲדֶנָּה est une contraction de עַד־הֵנָּה (jusqu'ici)[189] ; c'est un hapax de Qohélet qu'on ne retrouve pas ailleurs[190].
h : ce premier אֲשֶׁר est précédé de אֵת, et il faut pour certains[191] suppléer mentalement le verbe « j'ai jugé » qui manque, comme le fait la Vg (*iudicavi*)[192].
i : ce second אֲשֶׁר est explicatif, il a le sens de « car », « parce que »[193]. On peut aussi penser à une proposition relative restrictive : Qohélet ne préfère pas de façon générale le mort au vivant, mais seulement dans la mesure où celui-ci n'a pas vu l'œuvre mauvaise c'est-à-dire l'oppression (cf. le parallélisme entre Qo 4,1 et Qo 4,3)[194].

Approches contextuelle et sémantique

Cet autre constat amer appartient à une péricope (Qo 4,1-3) dans laquelle Qohélet a observé la dure réalité des hommes opprimés par d'autres hommes, et qui ne

---

[182] E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 320 ; P. JOÜON, *Grammaire de l'Hébreu Biblique*, § 102g.
[183] A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 2 ; R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 31.
[184] Voir E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 320 ; A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 72 .
[185] R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, p. 228 ; A. LAUHA, *Koheleth*, p. 80 ; A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 170.
[186] B.K. WALTKE / M. O'CONNOR, *An introduction to Biblical Hebrew Syntax*, p. 597 : « ...in a few passages a pronoun follows the infinitive absolute and qualifies it, e.g Qo 4,2 »
[187] C'est le cas de F. DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth*, p. 201 ; E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 45 ; R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, p. 363 ; A. LAUHA, *Koheleth*, pp. 7 et 36.
[188] A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 116.
[189] E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 321.
[190] A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 117.
[191] GK, § 117 l.
[192] A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 191.
[193] D. MICHEL, *Untersuchungen...*, p. 241.
[194] L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen...*, pp. 128s.

peuvent espérer un quelconque secours. Pour ceux-là, Qohélet conclut que la mort est préférable, ou mieux encore le fait de ne pas naître. Comme dans le passage précédent, Qohélet déplore l'œuvre mauvaise qui se fait sous le soleil : si dans le premier cas on peut penser qu'il s'agit de la mort nivelante qui rend le sage pareil à l'insensé, dans le second c'est le fait de certains hommes qui rend la vie insupportable à d'autres.

Quoique certains auteurs pensent le contraire[195], il n'apparaît pas dans ce contexte que Qohélet s'en prenne à la justice de Dieu, même de manière implicite ; il déplore seulement l'injustice des hommes[196], et constate encore une fois l'inhérence du mal à l'expérience de vie. Mais il ne faudrait pas conclure pour autant que Qohélet généralise et étend sa triste déduction à tout ce qui se fait sous le soleil[197] ; il s'agit encore une fois d'un cas particulier de רע, ainsi que le montre la proposition restrictive[198], et les observations de Qohélet ne sont valables que pour les circonstances expressément citées dans ce passage[199].

On peut cependant se demander comment concilier ce passage avec Qo 9,3-4, où Qohélet déclare préférer un chien vivant à un lion mort (sans doute s'agit-il de la reprise d'un dicton populaire), et parle de l'espoir qui perdure avec la vie ? Peut-on du reste parler de contradiction entre ces versets dont les contextes sont radicalement différents ? Si en Qo 4,2-3 l'auteur estime les non-vivants plus heureux que les vivants, c'est parce que les pauvres et les opprimés dont il est question n'ont plus aucun espoir dans le monde des hommes, et dans ce cas, la mort peut sembler parfois préférable à une vie sans espoir. Alors que dans le contexte de Qo 9,3, Qohélet parle du sort final identique pour *tous* les hommes, sans distinction, qui fait préférer en tout état de cause la vie à la mort. Qohélet semble ainsi « relativiser » la réalité de la vie qu'il observe, bien qu'il n'en nie pas la valeur fondamentale intrinsèque : la différence de perception, positive (Qo 9,3-4.7ss) ou négative (Qo 4,2-3), tient exclusivement aux circonstances des cas qu'il observe.

On ne peut taxer ici Qohélet de pessimiste, comme le fait PODECHARD pour qui « c'est précisément le pessimisme qui fait l'unité de ces réflexions en apparence si divergentes : Qohélet se plaint de tout, il est mécontent de tout, de la mort aussi bien que de la vie et il déclare tour à tour l'une pire que l'autre » [200]. Si Qohélet constate la présence du mal de manière implacable, il sait aussi déduire toutes les conséquences de ses observations, chacune dans son contexte, sans pour autant qu'elles se contredisent : la mort peut parfois sembler préférable à la vie lors d'une épreuve apparemment sans issue, et la vie à la mort à la pensée de l'inéluctabilité de cette dernière.

Dans cette occurrence, et en raison du contexte, il semble plus facile de discerner ici le champ lexical de אֶת־הַמַּעֲשֶׂה הָרָע qui ne paraît concerner que le domaine humain,

---

[195] V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, pp.117,118, lie le verset 4,1 au verset 3,16 par le thème de la justice divine.

[196] Certains auteurs parlent d'un scandale pour Qohélet : D. LYS, *L'Ecclésiaste*, p. 416 ; alors que d'autres commentaires écrivent que la vision du malheur d'autrui rend Qohélet lui-même malheureux : L. ALONSO SCHÖKEL, *Eclesiastés y Sabiduría*, pp. 31-32.

[197] Avec R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 38 : « Qoheleth does not simply conclude 'better off dead than alive' but death is preferable to oppression ... » ; mais contre A. LAUHA, *Kohelet*, p. 83.

[198] Voir *supra* note i.

[199] Voir L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen...*, p. 129.

[200] E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 321.

un peu comme nous l'avons vu pour עִנְיָן. Mais ici les mauvaises œuvres dont il s'agit sont particulières, puisqu'elles concernent les oppressions et les violences commises par certains hommes. Voyons s'il en est de même dans les autres passages recensés.

Qo 9,3-4
Texte hébraïque

9.3 זֶה רָע בְּכֹל אֲשֶׁר־נַעֲשָׂה תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ
כִּי־מִקְרֶה אֶחָד לַכֹּל
וְגַם לֵב בְּנֵי־הָאָדָם מָלֵא־רָע
וְהוֹלֵלוֹת בִּלְבָבָם בְּחַיֵּיהֶם
וְאַחֲרָיו אֶל־הַמֵּתִים׃
9.4 כִּי־מִי אֲשֶׁר יְבֻחַר
אֶל כָּל־הַחַיִּים יֵשׁ בִּטָּחוֹן
כִּי־לְכֶלֶב חַי הוּא טוֹב מִן־הָאַרְיֵה הַמֵּת׃

Traduction littérale et notes philologiques
9,3 Ceci [est] un *mal dans tout ce qui se fait* sous le soleil
[qu'il y ait] un sort identique[a] pour tous ;
aussi le cœur des fils de l'homme s'emplit-il[b] de *mal*
et la sottise[c] [est] dans leur cœur durant leur vie.
Et après[d] chez les morts
9,4 car qui sera élu[e] ?
Pour tout le vivant il y a de l'espoir,
car un[f] chien vivant lui [vaut] mieux qu'un lion mort.

a : cette même expression se trouve déjà en Qo 9,2 où Qohélet donne en exemple trois couples antithétiques de catégories d'hommes, qui, pourtant, ont tous le même sort final.
b : מָלֵא « s'emplit »[201], se retrouve en Qo 9,3 (לֵב בְּנֵי־הָאָדָם מָלֵא־רָע), Est 7,5[202] et Sir 4,17 ; 10,13[203]. Il semble que, d'après les contextes, ce verbe connote davantage que le sens assez neutre de « s'emplir », et que l'on pourrait peut-être traduire par « s'enthousiasmer », « encourager ».
c : וְהוֹלֵלוֹת est employé quatre fois par Qohélet (Qo 1,17 ; 2,12 ; 7,25 ; 9,3), c'est un mot qui lui est propre. Certains le considèrent comme un pluriel[204], mais rien ne permet d'affirmer clairement cela[205].
d : certains auteurs[206] comprennent אַחֲרָיו comme un adverbe avec un suffixe fossilisé. Il est vrai que l'on peut le traduire par l'adverbe « après », quoique certaines versions traduisent différemment (par exemple la LXX et le Syr traduisent « après eux »)[207].

---

[201] J. LEVY, *Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch*, IV, p. 500a : « remplir » ; L. KOEHLER / W. BAUMGARTNER, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, p. 585 : « that which fills ; makes full ».
[202] L. ALONSO SCHÖKEL, *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*, p. 427 traduit pour Est 7,5 : « se dedica ».
[203] Texte du Siracide publié in P. BEENTJES, *The book of Ben Sira in Hebrew : a text edition of all extant Hebrews manuscripts and a synopsis of all parallel Hebrew Ben Sira Texts.*
[204] F. DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth*, p. 238, par exemple.
[205] A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 66.
[206] R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, p. 228 ; A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 119.
[207] A ce sujet voir R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 89, qui traduit de la même manière que nous.

e : le choix entre le Ketib et le Qere de ce verset modifie notablement sa traduction et sa compréhension[208]. Le Ketib יְבֻחַר , pu'al de בחר « choisir », « élire », suppose la lecture suivante : « qui sera élu ? »[209]. Le Qere יְחֻבַּר, pu'al de la racine חבר, qui signifie « associer », induit la traduction affirmative suivante : « pour celui qui est associé à tout le vivant, il y a de l'espoir »[210]. Il se peut, selon l'avis de certains auteurs[211], que le Qere soit plus orthodoxe, la question avec le Ketib scandalisant les lecteurs qui attendaient le châtiment des méchants. Nous préférons cependant la lecture avec le Ketib[212], parce que d'une part l'accentuation massorétique place sur יְבֻחַר un accent disjonctif[213], supposant la coupure après le verbe, et parce que d'autre part il coïncide mieux avec le contexte. En effet, la fin du verset précédent indique clairement qu'il s'agit de la destinée *post mortem* de l'homme (et après vers les morts !). Mais cela suppose que l'on lise la question de Qohélet comme étant de pure rhétorique, c'est-à-dire appelant une réponse négative (personne !)[214]. La condition humaine réserve donc un sort final identique, la mort, pour tous les hommes (Qo 9,2), sages ou sots (Qo 2,16-17), et une destinée *post mortem* qui concernera aussi bien les justes que les méchants (Qo 3,16-22).
f : le ל devant כֶּלֶב est emphatique[215].

Approches contextuelle et sémantique

Ce passage difficile peut s'insérer dans une péricope allant de Qo 9,1 à Qo 9,10[216] ou Qo 9,12[217], dans laquelle Qohélet butte à nouveau sur la mort qui scelle de manière identique le sort de tous les hommes (Qo 2,14 ; Qo 6,6) mais aussi de tous les êtres vivants (Qo 3,19-20). Ce même destin incite les hommes à commettre davantage le mal (Qo 9,3), de même que la sentence qui tarde à venir (Qo 8,11), parce qu'il n'y a pas sur terre de possibilité de différer à l'ultime épreuve, qui reste la même pour tous, quel que soit le genre de vie que l'on ait mené (Qo 9,2).
Le scandale de la mort qui ne fait aucune différence entre les êtres pousse Qohélet à inciter le lecteur à jouir de la vie présentement, sans différer aucun des plaisirs que Dieu donne à l'homme (Qo 9,7-10), tant que celui-ci possède ce bien inestimable qu'est la vie (Qo 9,4-6). Dans cette péricope, l'opposition entre le constat de mort et l'invitation à la joie semble paroxystique, mais elle n'est pas unique. Nous la retrouverons ailleurs.
Il demeure que ces versets apportent une information supplémentaire aux deux passages étudiés précédemment dans une sorte de *crescendo* quant à l'utilisation du terme מקרה : si en Qo 2,16-17 Qohélet déplore le sort final identique du sage et de l'insensé, et si en Qo 4,2-3 il avoue préférer la mort à la vie pour les malheureux désespérés, il ajoute en Qo 9,3-4 que cet état de fait incite l'homme à se laisser aller

---

[208] Pour une discussion détaillée à ce sujet voir A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, pp. 36-37.
[209] Ont opté pour cette traduction par exemple E. GLASSER, *Le procès du bonheur…*, p. 137 ; R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 89 …
[210] Ont opté pour cette traduction J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 349 ; L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen…*, p. 198.
[211] N. LOHFINK, *Kohelet*, p. 65.
[212] Avec par exemple N. LOHFINK, *Qohelet*, p. 113.
[213] E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 412.
[214] Avec R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 91, qui écrit : « If the Ketib is followed, there is a firm assertion that no one is exempt from the law of death ».
[215] A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 111.
[216] D. MICHEL, *Qohelet*, p. 157.
[217] V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, p. 154.

sur la pente du mal, se sachant à l'abri de toute sanction. De ce point de vue, la question du verset 4 semble rhétorique ou du moins laisse planer le doute : Qu'arrivera-t-il au juste après la mort ? L'égalité de condition des hommes devant la mort, qui à cet égard ne les distingue pas les uns des autres, pas plus que des animaux d'ailleurs (Qo 3,20), reste le scandale majeur pour Qohélet qui semble ne pas pouvoir s'y résigner[218]. Ce qui lui permet de reprendre ce que l'on serait tenté de qualifier de vieux dicton populaire : « chien vivant vaut mieux que lion mort »[219], et qui exprime l'opinion courante que toute vie, fût-elle amoindrie ou indigne, est encore préférable à la mort sans retour.

D'un point de vue sémantique, on peut observer que cette péricope constitue l'ultime occurrence où Qohélet associe explicitement נַעֲשָׂה à רע. Mais encore une fois, il s'agit bien d'une situation particulière, puisque Qohélet prend soin de distinguer la généralité de ce qui se fait sous le soleil, de quelques-uns de ses aspects négatifs, en utilisant l'expression בַּכֹּל (*dans tout* ce qui se fait sous le soleil), et qui limite la portée de רע à quelques exemples casuels seulement. Par ailleurs ce verset 9,3 semble conjuguer avec force deux idées clefs de la pensée de Qohélet : le terme רע est utilisé deux fois ; la première fois il est associé à בְּכֹל אֲשֶׁר־נַעֲשָׂה, et la seconde fois il est étroitement imbriqué à l'activité humaine לֵב בְּנֵי־הָאָדָם מָלֵא־רָע. A l'évidence le verset 9,3 parle de la mort[220], qui scelle de manière identique le sort final du sage et du fou, comme en notre premier passage (Qo 2,16-17). Mais la conséquence immédiate de cet état de chose, dont on ne peut pas dire qu'il soit imputable à l'homme, est que le *mal* emplit leur cœur, qui est, dans le monde sémitique le siège de l'intelligence, donc aussi celui du vouloir de l'homme, et là on se trouve bien évidemment dans le domaine humain. Il y a donc dans la pensée de Qohélet un domaine supra ou extra humain qu'il qualifie de mauvais, c'est-à-dire la mort identique pour tous, et qu'il juxtapose au domaine humain comme une conséquence directe, c'est-à-dire le désir de faire le mal.

Nous avons dit dans notre introduction combien la pensée de Qohélet procède par touches successives qui se recoupent ou se chevauchent : le cas est typique ici en Qo 9,3, puisque ce dernier passage peut être aussi bien compris dans le thème de la mort que dans celui du « mal faire » de l'homme, troisième catégorie que nous allons étudier après avoir donné une brève conclusion à cet ensemble.

Conclusion

La révolte de Qohélet, qui apparaît de manière très sensible dans ces trois passages, semble toucher deux domaines de רע, où la mort reste le dénominateur commun :

- Le premier passage (Qo 2,16-17) et le troisième (Qo 9,3-4) évoquent l'aspect aveugle de la mort qui, non seulement traite de façon identique tous les hommes, et donc met à égalité le sage et le sot, mais encore a pour effet systématique l'oubli

---

[218] Voir à ce sujet, L. LEVY, *Qoheleth*, p. 118 ; H.W. HERTZBERG, *Der Prediger*, p. 177 ; K. GALLING, *Der Prediger*, p. 113 ; et le passage très interessant de L. SCHWIENHORST- SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen…*, pp. 198-199.

[219] E. GLASSER, *Le procès du bonheur…*, p. 142.

[220] Au sujet du vocabulaire de mort qui court dans ce passage, voir les remarques sémantiques de G.S. OGDEN, « Qoheleth IX, 1-16 », p. 161.

rapide et irréversible de ceux qui ne vivent plus sous le soleil, et invite l'homme à commettre le mal.
- Dans le second passage (Qo 4,1-3), la révolte de Qohélet se positionne d'une manière différente : elle se déplace sur une autre catégorie de רע, les mauvaises actions de certains hommes, qui rendent la vie si insupportable à d'autres que la mort semble préférable à la vie. Dans ce dernier cas, mort et רע de l'homme se chevauchent, la vie ne constituant plus une valeur en elle-même dans la mesure où n'importe qui peut la supprimer.
Quoiqu'il en soit, la mort apparaît bien pour Qohélet comme un רע définitif auquel personne ne peut se soustraire, qu'elle soit vécue de manière générale comme un sort identique pour tous, annihilant les efforts du sage et donc le mettant sur un pied d'égalité avec le sot, ou qu'elle puisse dans certains cas particuliers devenir préférable à la vie.

1.2.3: רע et son rapport avec l'agir humain

Dans ce paragraphe nous nous attacherons à rechercher les occurrences de la racine רע qui, sans ou avec le verbe עשׂה, évoquent l'agir mauvais des hommes. Nous nous demanderons si ces expressions, que l'on retrouve quatre fois dans le livre de Qohélet (Qo 4,17 ; 8,9 ; 8,11.12), recouvrent la même charge sémantique, et nous essaierons de montrer, dans une brève conclusion, leur dénominateur commun éventuel, tout en restant conscient que ces catégories opératoires n'empêchent pas certains thèmes de se superposer : en Qo 4,3, par exemple, l'agir mauvais de l'homme a déjà été évoqué, mais les passages que nous étudions dans ce paragraphe ne concernent pas la mort proprement dite.

Qo 4,17
Texte hébraïque

4.17 שְׁמֹר רַגְלְךָ כַּאֲשֶׁר תֵּלֵךְ אֶל־בֵּית הָאֱלֹהִים
וְקָרוֹב לִשְׁמֹעַ מִתֵּת הַכְּסִילִים זָבַח
כִּי־אֵינָם יוֹדְעִים לַעֲשׂוֹת רָע׃

Traduction littérale et notes philologiques
4,17 Garde tes pieds[a] quand tu vas à la maison de Dieu,
celui qui s'approche[b] pour écouter [est] mieux que le sacrifice que donnent[c] les sots,
car ils ne [sont] pas sachants *faire [le] mal*[d].
a : au pluriel avec les consonnes du TM ; certaines versions lisent avec le Qere au singulier, mais les deux sont satisfaisants[221].
b : וְקָרוֹב est compris de plusieurs façons par les commentaires :
- comme infinitif absolu et dans la continuation de שְׁמֹר, il prend la valeur d'un impératif[222].
- comme infinitif simplement, ce qui donne la traduction suivante : « approcher pour écouter est mieux que… »

[221] E. Podechard, *L'Ecclésiaste*, p. 335 ; R. Gordis, *Koheleth. The man and his world*, p. 247.
[222] Voir à ce sujet V. D'Alario, *Il libro del Qohelet*, p. 123 ; E. Osty / J. Trinquet, La Bible, Seuil 1973, optent pour cette traduction.

- ou comme adjectif masculin singulier, ce qui nous semble le plus fidèle au TM, bien que la syntaxe en pâtisse : « celui qui s'approche… »[223].
c : le verbe מִתֵּת à l'infinitif précédé de la préposition, a pour sujet logique הַכְּסִילִים et pour complément d'objet direct זָבַח[224], ce qui donne littéralement d'après Gordis : « than the fools' giving sacrifice »[225] et que nous sommes obligés de traduire par une périphrase.
d : passage difficile qui occasionne de multiples traductions différentes :
- littéralement : ils ne sont pas sachants faire [le] mal,
- ils ne savent que mal faire[226],
- ils ne savent pas faire le mal[227],
- ils sont incapables de faire le mal[228],
- ils ne savent pas qu'ils font le mal[229],
- ils ne savent pas comment faire le mal[230].
Avec SCHOORS, nous pensons que la traduction négative (« ils ne savent pas faire le mal ») ne s'articule pas avec le contexte[231], et nous optons pour la compréhension qui donne à l'infinitif construit לַעֲשׂוֹת la valeur d'un gérondif, et le relie à כִּי־אֵינָם יוֹדְעִים, permettant la traduction suivante : « ils sont ignorants [littéralement ils ne sont pas sachants], [quand] ils font le mal. »
LOHFINK tente une explication difficile, mais séduisante, qui articule le verset 4,17 au contexte du verset 5,5, et traduit ainsi : « ils sont incapables de faire le mal »[232]. Le verset 4,17 désignerait de manière ironique les insensés qui cherchent toujours à expliquer leurs mauvaises actions comme des erreurs, ainsi que Qohélet le précise explicitement en Qo 5,5 ; ce faisant, ils deviennent incapables de faire le mal, comme de faire le bien. Cette compréhension subtile rejoint la nôtre quant au sens ultime, que nous allons commenter dans le paragraphe suivant.

Approches contextuelle, structurale et sémantique

La délimitation de la péricope que commence le verset 4,17 semble ne poser aucun problème (Qo 4,17-5,6), puisque d'un point de vue structurel le terme « Dieu » vient ouvrir et clore le passage, et le thème évoqué par Qohélet est différent de celui qui précède (Qo 4,13-16, le dernier conseil de la série précédante) et de celui qui suit (Qo 5,7-8, au sujet de l'injustice sociale). La quasi totalité des commentaires adoptent cette délimitation, dont les titres sont éloquents quant au sujet traité[233], puisque la plupart contiennent les mots « culte », ou « pratiques religieuses », en référence à אֶל־בֵּית הָאֱלֹהִים[234].

[223] Voir R. MURPHY, *Ecclesiastes*, pp. 44-45 qui opte pour cette traduction.
[224] E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 335 ; GK, § 115 h.i.
[225] R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, p. 247.
[226] E. OSTY / J. TRINQUET, La Bible, Seuil 1973 ; E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 335.
[227] La Pléïade, La Bible.
[228] N. LOHFINK, *Warum ist der Tor unfähig, böse zu handeln ?*, pp. 113-120.
[229] BJ, Desclée de Brouwer 1975.
[230] R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, p. 164.
[231] A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p.182.
[232] N. LOHFINK, *Warum ist der Tor unfähig, böse zu handeln ?*, pp. 113-120.
[233] E. GLASSER, *Le procès du bonheur…*, p. 83, l'intitule : « Sur les illusions de certaines pratiques religieuses » ; J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 270 : « Sobre el culto y la religión » ; D. MICHEL, *Qohelet*, p. 141 : « Toren opfern und hören nicht » ; R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, p. 164 : « On religious etiquette »…
[234] Pour E. GLASSER, *Le procès du bonheur…*, p. 84, il s'agit bien dans tout le passage de la « visite au Temple ». J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 272, pense qu'il peut s'agir de tout lieu où un culte légitime est rendu à Dieu, par exemple Silo.

Sous forme de quatre conseils judicieusement présentés[235], Qohélet offre au lecteur toute une éthique de vie, dans sa relation personnelle avec Dieu, dont l'étude empirique semble bien être la base. Il devient ainsi possible de résumer cette péricope en présentant ces conseils qui s'articulent autour de la parole (notée A) et de l'agir (noté B), dans la structure suivante :

- *Qo 4,17-5,1 : écoute et silence, domaine de la parole.* A

l'écoute de la Parole de Dieu (A) est préférable à un acte sacrificiel (Qo 4,17). Par ailleurs, le silence respectueux (A) est une marque de sagesse et de prudence, qui évite les sottes et vaines paroles (Qo 5,1).

- *Qo 5,2[236] : mashal, domaines de l'agir et de la parole.* B+A

sagesse populaire que Qohélet reprend à son compte pour étayer ses conseils, en tant qu'adepte du juste milieu : ne pas trop s'agiter[237] (B) et ne pas trop bavarder (A), constituent des conseils simples mais judicieux, qui évitent des ennuis à ceux qui les pratiquent.

- *Qo 5,3-5 : être loyal envers Dieu, domaine de l'agir et de la parole.* A+B

les sots ou les insensés qui bavardent au Temple (A) font des serments (B), et se rétractent ensuite en disant : « c'était inadvertance » (שְׁגָגָה), terme de la littérature sacerdotale, comme en Lv 4,22.27 par exemple.

- *Qo 5,6 : reprise du mashal :* B+A

et conclusion logique : « ainsi, crains Dieu » *:* A+B

Ce dernier conseil peut, dans le domaine de la parole, (ici évidemment *sans* paroles), être mis en parallèle avec celui du verset 4,17, qui concerne l'écoute.

Voyons maintenant, par une approche contextuelle et sémantique, ce que le verset 4,17 peut nous apprendre en ce qui concerne le problème du mal. Les mots « faire le mal » sont associés aux insensés, quelle que soit, du reste, la traduction pour laquelle on opte. Ils semblent en opposition avec la première partie du verset 4,17, où Qohélet constate que l'écoute de la Parole de Dieu est préférable au sacrifice. On trouve cette opposition entre l'écoute et le sacrifice en 1 Sm 15,22 (littéralement : « écouter vaut mieux que [le] sacrifice »), qui utilise le verbe שׁמע sans complément d'objet direct dans un contexte analogue. Un autre indice en faveur de cette interprétation peut concerner l'allusion faite dans le texte lui même (Qo 4,17) : le verbe קרב signifie très souvent « s'approcher [de l'autel] afin de sacrifier », comme par exemple, en Jos 7,14 ; Ez 44,15 ; Nb 17,28...

En ce qui concerne le conseil d'écouter, il peut s'agir de l'enseignement donné au Temple, ou plus simplement de l'écoute du cœur, de la prière intime avec Dieu, même si le verbe לִשְׁמֹעַ possède traditionnellement le sens d'obéir, parce que, s'agissant du domaine de la foi, l'écoute et l'obéissance connotent la même

---

[235] Voir I.J.J. SPANGENBERG, « A century of Wrestling with Qohelet : The Research History of the Book illustrated with a Discussion of Qoh 4,17-5,6 », p. 85 écrit : « The entire section is an instruction, and consists of four distinct admonitions (4,17 ; 5,1 ; 5,3-4 ; 5,5-6b) and two proverbs (5,2.6a) » ; voir aussi N. LOHFINK, Qohelet, p. 76.

[236] Au sujet de ce verset difficile, considéré au pire comme une glose à enlever (par exemple C. SIEGFRIED, *Prediger und Hoheslied*, p. 50...), au mieux comme une citation reprise par Qohélet (D. MICHEL, *Qohelet*, p. 142...), cf. l'étude fouillée de M. ROSE, *Rien de nouveau*, pp. 346s.

[237] Avec J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 276, qui pense que ces deux conseils sous deux formes complémentaires (l'agir et la parole), sont les deux faces d'un même proverbe (ne pas trop parler / ne pas trop s'agiter). Cette solution permet de ne pas faire subir de modification au TM.

disposition du cœur. Certains[238] donnent cependant au verbe לִשְׁמֹעַ le sens de « comprendre », en expliquant que cette nécessité de comprendre éprouvée par Qohélet, contraste avec l'obéissance rituelle et conformiste de ceux qu'il considère comme des insensés.

A l'écoute, Qohélet oppose le « dire » et, dans ce contexte, le « mal faire ». On peut se demander en quoi consiste cet agir mauvais des insensés, qui pourtant offrent un sacrifice à Dieu. Pour GORDIS, le passage entier (Qo 4,17-5,6) constitue la reprise ironique par Qohélet du point de vue des Sadducéens, pour qui le culte conventionnel au Temple est le gage du maintien de l'ordre et de la moralité[239]. Le « mal faire » s'inscrirait alors dans cette disposition faussée de l'esprit qui fait prendre la lettre du culte pour son esprit, ou qui utilise celui-ci à des fins non conformes au plan divin. On peut encore, avec certains commentaires, considérer qu'il s'agit là tout simplement d'un « rite mensonger »[240], que l'agir quotidien vient démentir, une absence de « verdadera correspondencia entre el culto sincero a Dios y la vida real en medio de la communidad o sociedad »[241]. Que les insensés ne soient « pas sachants » lorsqu'ils font le mal (littéralement), peut aussi, à notre point de vue, induire une absence de discernement qui leur fait prendre le bien pour le mal et le mal pour le bien. Sans pour autant dénier entièrement toute forme de responsabilité de la part des insensés, Qohélet pourrait alors opposer leur agir inepte dans le domaine religieux, à la prudence avisée du sage, comme il le fait couramment par ailleurs dans d'autres domaines (Qo 2,14 par exemple).

Dans tous les cas, cette attitude des insensés est qualifiée de « mauvaise » par Qohélet, tout comme nous l'avons vu pour d'autres cas particuliers concernant l'agir des hommes (la richesse dont on ne profite pas ou que l'on ne peut pas transmettre en Qo 2,21, la passion exclusive et dévorante pour un travail inutile en Qo 4,7-8, l'oppression des faibles en Qo 4,1-3…). Mais il semble qu'ici nous entrions de manière plus particulière dans un cas de figure qui tient très à cœur à Qohélet : il s'agit du domaine relationnel avec Dieu, pour lequel Qohélet s'implique largement en donnant des conseils *directement* au destinataire ; ainsi les verbes à la deuxième personne du singulier[242], comme en Qo 9,7-10 et 11,9-12,1, les deux dernières péricopes de l'invitation au bonheur, qui sont symptomatiques de l'engagement redoublé de Qohélet. La crainte de Dieu, qui ponctue son exhortation (Qo 5,6), est une attitude de foi fondamentale de Qohélet, qui allie le respect de la transcendance de Dieu (Qo 5,1 : « ne te hâte pas de proférer une parole devant Dieu, car Dieu est au ciel et toi sur la terre »), le respect de son engagement envers Lui (Qo 5,3 : « quand tu voues un vœu, ne tarde pas à l'accomplir »), et l'écoute (Qo 4,17 : « approche pour écouter… »). A tout cela, Qohélet oppose le « mal faire » de certains, que ce « mal faire » concerne l'attitude religieuse faussée ou la commission d'injustice, parce que dans tous les cas cet agir humain se trouve en totale

[238] R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, p. 247, qui énumère d'autres occurrences bibliques où ce verbe possède le même sens, Gn 11,7 ; 42,23 …
[239] R. GORDIS, *ibidem*, p. 246.
[240] E. GLASSER, *Le procès du bonheur…*, p. 85.
[241] J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 272.
[242] J. VILCHEZ LINDEZ, *ibidem*, p. 272, note que Qohélet utilise ici pour la première fois cette deuxième personne du singulier.

contradiction avec l'attitude de foi pour laquelle se prononce Qohélet, ainsi que nous le verrons dans les occurrences suivantes.
Cette première occurrence de l'expression « faire le mal » nous a apporté de manière éloquente des précisions supplémentaires quand à la valeur sémantique de l'agir humain ainsi qualifié, dans le domaine de la relation à Dieu. Les trois autres attestations de cette terminologie (Qo 8,9.11.12) sont regroupées dans une unité textuelle qu'il est intéressant d'étudier dans son ensemble.

Qo 8,9-15

- Qo 8,9 : verset introductif
Avant de chercher la structure de ce passage, il nous semble important d'étudier en détail le premier verset (Qo 8,9), dont la situation contextuelle pose problème.

Texte hébraïque

8.9 אֶת־כָּל־זֶה רָאִיתִי וְנָתוֹן אֶת־לִבִּי
לְכָל־מַעֲשֶׂה אֲשֶׁר נַעֲשָׂה תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ
עֵת אֲשֶׁר שָׁלַט הָאָדָם בְּאָדָם לְרַע לוֹ׃

Traduction littérale et notes philologiques
8,9 Tout cela je l'ai vu en donnant[a] mon cœur
à toute l'œuvre qui se fait sous le soleil
au temps[b] où l'homme domine[c] sur un homme pour un *mal à lui*[d].
a : infinitif absolu précédé de ו, utilisé comme un verbe conjugué[243].
b : עת est à comprendre comme un complément circonstanciel de temps[244].
c : verbe statif au parfait qui exprime un état présent[245].
d : en ce qui concerne les deux compléments introduits par -ל, le sens littéral est « pour un mal à lui », c'est-à-dire « à son détriment ». On retrouve des cas analogues en Ex 28,38 ; Nb 22,22 ; Is 49,5 ; Ps 33,12. A chaque fois, le premier mot évoque un résultat, et le second mot la personne en (dé)faveur de laquelle on fait quelque chose (« *dativus incommodi* »)[246]. Cependant, qu'il s'agisse du mal causé par l'oppresseur ou du mal subi par l'opprimé, c'est-à-dire que le suffixe en לו se réfère à l'opprimé ou à l'oppresseur[247], Qohélet se contente de dresser un constat de la présence du mal chez l'homme, mais de manière assez neutre, sans donner de plus amples précisions.

Approches contextuelle et sémantique
La délimitation de la péricope dans laquelle se trouve inclus le verset 8,9 semble symptomatique de la compréhension de ce dernier. De nombreux commentaires

243 Voir E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 398, pour qui il s'agit d'un accusatif adverbial. Cf. aussi P. JOÜON, *Grammaire de l'Hébreu Biblique*, § 123x ; A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 178.
244 P. JOÜON, *Grammaire de l'Hébreu Biblique*, § 126i ; R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 80.
245 P. JOÜON, *Grammaire de l'Hébreu Biblique*, § 112a.
246 B.K. WALTKE / M. O'CONNOR, *An introduction to Biblical Hebrew Syntax*, § 11,2.10d, « lamed of purpose ».
247 E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 398, écrit : « לו désigne l'opprimé… et non pas l'oppresseur… ». Voir R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 80, qui conclut : « לו can refer either to the agent (to his own harm), or preferably to another ».

placent ce verset au milieu d'un passage, en lui attribuant au mieux la valeur d'un verset de transition[248], tandis que d'autres lui donnent un sens conclusif[249]. Rares sont les auteurs qui le comprennent comme le verset introductif d'une unité textuelle allant de Qo 8,9 à 8,14[250] ou 8,15[251] ; nous préférons pour notre part inclure le verset 15 dans ce passage, parce que ce refrain sur le bonheur de vivre offre une conclusion logique et habituelle à Qohélet. Le verset 8,9 semble alors à la fois un verset de transition, et le début d'une nouvelle unité, l'un n'excluant pas l'autre, puisque זֶה[252] se rapporte à ce qui précède ou à ce qui suit, et qu'ensuite Qohélet aborde un autre sujet[253]. Le sens général de ce verset indiquerait ainsi un nouveau thème : si dans la péricope précédente (Qo 8,1-8), l'idée dominante traite de l'obéissance au roi (שְׁמוֹר פִּי־מֶלֶךְ), à Dieu (שׁוֹמֵר מִצְוָה), ici la problématique s'articule autour du « mal faire »: la triple répétition de cette terminologie (Qo 8,9.11.12) dans le même passage, va dans le sens d'une unité sémantique. Le verset 8,15, l'un des sept refrains de Qohélet sur le bonheur de vivre, offre un contrepoids appréciable au constat amer sur certains agirs humains, et conclut ce passage d'une manière qui est habituelle à Qohélet[254].

Le verset 8,9 possède donc une valeur à la fois de transition et introductive, et une portée plus générale[255], qui appellent des exemples casuels que l'on retrouve dans les deux autres occurrences du « mal faire », en Qo 8,11.12. La sentence de Qo 8,9 révèle de manière brutale l'opinion de Qohélet au sujet de certaines des activités de l'homme : ainsi le « temps » dont il est question, et pendant lequel « l'homme domine sur l'homme », pourrait s'appliquer à des cas concrets auxquels Qohélet se réfère. Voyons ce que nous apprend la suite de ce passage.

- Qo 8,11 et 12a : explication étiologique du « mal faire » de l'homme
Texte hébraïque

8.10 וּבְכֵן רָאִיתִי רְשָׁעִים קְבֻרִים
וָבָאוּ וּמִמְּקוֹם קָדוֹשׁ יְהַלֵּכוּ
וְיִשְׁתַּכְּחוּ בָעִיר אֲשֶׁר כֵּן־עָשׂוּ
גַּם־זֶה הָבֶל׃
8.11 אֲשֶׁר אֵין־נַעֲשָׂה פִתְגָם מַעֲשֵׂה הָרָעָה מְהֵרָה
עַל־כֵּן מָלֵא לֵב בְּנֵי־הָאָדָם בָּהֶם לַעֲשׂוֹת רָע׃
8.12 אֲשֶׁר חֹטֶא עֹשֶׂה רָע מְאַת וּמַאֲרִיךְ לוֹ

---

[248] E. GLASSER, *Le procès de bonheur…*, p. 121 : Qo 7,25-8,15 ; J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 333 : Qo 8,1-17…
[249] R. GORDIS, *Koheleth. The man and his word*, p. 182 : Qo 8,1-9 ; D. MICHEL, *Qohelet*, pp. 98-99 ; L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen…*, p. 181 : Qo 8,1-9.
[250] Voir à ce sujet l'étude de F.J. BACKHAUS, « Qohelet und der sogenannte Tun-Ergehen-Zusammenhang », pp. 30-61.
[251] E. OSTY / J. TRINQUET, La Bible ; V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, p. 150.
[252] Sur le pronom anaphorique ou cataphorique, voir B.K. WALTKE / M. O'CONNOR, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, § 17,4.2.
[253] Voir R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 84.
[254] D. MICHEL, *Qohelet*, p.155.
[255] Au sujet de la place de ce verset, voir A. BARUCQ, *Ecclésiaste-Qohéleth*, p. 150.

Traduction littérale et notes philologiques
8,10 Et alors[a] j'ai vu des méchants enterrés[b]
ils venaient et s'en allaient du lieu saint[c]
mais ils étaient oubliés[d] dans la ville ceux qui avaient bien[e] agi,
cela aussi est vanité.
8,11 Parce que[f] la sentence[g] [contre] une *œuvre mauvaise* n'est pas exécutée (faite)[h] vite,
c'est pourquoi le cœur des fils de l'homme s'emplit[i] en eux [du désir] de *faire le mal*.
8,12a En effet[j], le pêcheur *faisant le mal* cent fois[k] prolongeant [ses jours[l]].
a : וּבְכֵן est une expression rare dont les seules autres occurrences sont celles d'Est 4,16 et Sir 13,7[256].
b : ce verset 10 pose un certain nombre de problèmes de traduction que nous ne pouvons pas tous relever ici. Nous nous contenterons d'opter pour un choix de traduction, qui est celui de MURPHY[257], et qui influera sur la structure du passage tout entier. Pour une discussion détaillée concernant ce verset litigieux, nous renvoyons à l'article de BACKHAUS[258].
c : il semble préférable de lire מקום à l'état absolu, קָדוֹשׁ étant l'épithète[259], auquel se rattachent les deux verbes וָבָאוּ et יְהַלֵּכוּ (l'un avant, et l'autre après)[260], dont les sujets sont les méchants.
d : il apparaît que la LXX, ou sa source hébraïque, a confondu le כ et le ב, ce qui donne la lecture avec le verbe שׁבח « louer » וְיִשְׁתַּבְּחוּ, racine attestée aussi en Qo 4,2. Le TM signifie « ils étaient oubliés »[261].
e : si l'on opte pour le sens de « être oubliés », alors il faut traduire ainsi la suite du verset : « ceux qui avaient *bien* agi »[262], et non « ceux qui avaient agi *ainsi* ».
f : אֲשֶׁר a ici un sens causatif[263], renforcé par עַל־כֵּן qui introduit l'apodose[264].
g : פִּתְגָם est un mot d'origine perse que l'on retrouve aussi en Est 1,20[265].
h : « La présence de אֵין qui n'est jamais employé pour nier une proposition verbale, indique que נַעֲשָׂה est un participe niph'al et non un parfait »[266]. Mais il est vocalisé au féminin alors que פִּתְגָם est un masculin[267].
i : מָלֵא « s'emplit »[268], se retrouve en Qo 9,3 (לֵב בְּנֵי־הָאָדָם מָלֵא־רָע), Est 7,5[269] et Sir 4,17 ; 10,13[270]. Il semble que, d'après les contextes, ce verbe connote davantage que le sens assez

[256] Cf. A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 102.
[257] R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 81.
[258] F.J. BACKHAUS, « Qohelet und der sogenannte Tun-Ergehen-Zusammenhang », pp. 30-61.
[259] Avec E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 399.
[260] Avec E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 399 ; R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 81 ; J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 342.
[261] Cf. D. MICHEL, *Untersuchungen…*, p. 218.
[262] Toujours avec R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 81.
[263] R. GORDIS, *Koheleth. The man and his word*, p. 296 : les quatre occurrences de ce terme en Qo 8,12 - 2 fois - , 8,13 et 8,15 sont, pour l'auteur, des preuves de l'authenticité de ce passage. Cf. aussi E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 401, pour qui אשׁר est causatif.
[264] A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 140.
[265] R. GORDIS, *Kohelet. The man and his word*, p. 296 ; J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 342.
[266] E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 401.
[267] Voir R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 81.
[268] J. LEVY, *Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch*, IV, p. 500a : « remplir » ; L. KOEHLER / W. BAUMGARTNER, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, p. 585 : « that which fills ; makes full ».
[269] L. ALONSO SCHÖKEL, *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*, p. 427 traduit pour Est 7,5 : « se dedica ».

neutre de « s'emplir », et que l'on pourrait peut-être traduire par « s'enthousiasmer », « encourager ».
j : אֲשֶׁר ne peut avoir ici le sens restrictif de « bien que », ou « quoique » ainsi que le comprennent certaines traductions[271], parce qu'il n'introduit jamais de proposition concessive[272]. Il s'agit d'un אֲשֶׁר explicatif[273].
k : littéralement : « cent maux »[274]. Le nombre cent est utilisé pour exprimer une grande quantité, comme en Gn 26,12 ; 2 Sm 24,3 ; Pr 17,10[275].
l : littéralement : « se prolongeant lui » ; participe singulier masculin hiph'il de ארך (prolonger). On peut suppléer יָמִים qui manque, d'après le modèle de Qo 8,13 et Dt 4,26.

Approches contextuelle et sémantique

Avec la majorité des auteurs[276], nous opérons la coupure du verset 12 après וּמַאֲרִיךְ לוֹ, parce que le verbe qui commence la seconde partie de ce verset, יוֹדֵעַ a un sens cognitif qui introduit souvent une sentence traditionnelle[277], sentence que Qohélet reprend ici et qui est contredite dans l'exemple qui précède et celui qui suit. Les versets 11 et 12a sont donc le fruit de la réflexion personnelle de Qohélet[278], qui a observé certaines attitudes mauvaises des hommes, et les versets 12b et 13 sont représentatifs de la théorie traditionnelle de la rétribution.
Nous avons vu que le verset introductif (Qo 8,9) dresse un constat de la malice qui peut exister chez l'homme, bien que ce constat reste assez neutre. Le verset 10, si l'on choisit l'interprétation de MURPHY[279], dresse un autre constat que Qohélet dédouble, en observant d'une part les œuvres de méchants, et d'autre part le fait que les justes sont oubliés[280]. Le contraste entre le sort des méchants enterrés (avec honneur ?), et celui des justes dont personne ne se souvient, illustre une situation d'injustice. Les versets 11 et 12a tentent d'en donner une explication : s'il y a un jugement, son exécution est mise à mal ou retardée, et cela enhardit l'homme, qui se sent impuni, à persévérer dans la voie du mal[281]. Du reste pourquoi changer, pourquoi ne pas se laisser aller sur la pente du mal, puisque le méchant semble

---

[270] Texte du Siracide publié in P. BEENTJES, *The book of Ben Sira in Hebrew : a text edition of all extant Hebrews manuscripts and a synopsis of all parallel Hebrew Ben Sira Texts.*
[271] Par exemple E. OSTY / J. TRINQUET, La Bible, Seuil 1973…
[272] E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 403.
[273] D. MICHEL, *Untersuchungen...*, p. 224.
[274] R. GORDIS, *Koheleth. The man and his word,* p. 297, écrit que l'inversion de l'ordre des mots, comme en cette occurrence, est courant en hébreu tardif.
[275] A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 75.
[276] N. LOHFINK, Qohelet, pp. 108-109 ; D. MICHEL, *Qohelet*, p. 155 ; J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 349 ; L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen…*, p. 189.
[277] R. GORDIS, *Koheleth. The man and his word,* p. 295, pense qu'il s'agit ici d'une sentence avec laquelle Qohélet n'est pas d'accord et qu'il récuse par ses observations empiriques.
[278] Au sujet des versets 8,10-12a, cf. le commentaire de A. LAUHA, *Kohelet*, p. 156 ; J.L. CRENSHAW, *Ecclesiastes*, p. 154 ; D. MICHEL, *Untersuchungen..*, pp. 218-129 ; L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen…*, p. 186.
[279] Pour une traduction et une interprétation contraires, voir par exemple R. GORDIS, *Koheleth. The man and his word*, pp. 292-296.
[280] R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 85, observe avec justesse que : « The good and the wicked do not receive what they deserve ».
[281] Voir à ce sujet R. MURPHY, *ibidem*, p. 85 : « …some kind of retribution is necessary to coerce them [les hommes] to do good. His observation [celle de Qohelet] can apply to civil affairs as well as to divine governance of the world ».

triompher[282], et puisque le pécheur prolonge ses jours (Qo 8,12a)? Rien n'incite l'homme à faire des efforts, tout le pousse à la négligence, à la faute, comme le confirme un peu plus tard Qo 8,14.
On peut alors légitimement se demander pour quelle raison Qohélet insère une sentence rétributive (Qo 8,12b.13)[283] au milieu de ses réflexions noires mais lucides. Peut-on penser avec GORDIS[284] que Qohélet commente une citation avec laquelle il n'est pas d'accord, ainsi que le prouvent ses deux observations, ou peut-on croire que malgré ces tristes constats, Qohélet espère en un jugement divin, retardé certes (Qo 8,11), mais véritable (Qo 8,12b) pour celui qui croit en Dieu ? Nous aurons l'occasion de revenir longuement sur la foi israélite de Qohélet en un jugement divin
Nous pouvons maintenant tenter de donner une structure à la péricope toute entière :

8,9 : verset introductif : observation du mal chez l'homme
8,10 : double constat : les œuvres des méchants
l'oubli des œuvres des justes
8,11 et 12a: explication étiologique du mal chez l'homme
8,12b[285] et 13 : sentence traditionnelle de la rétribution
8,14 : observation de l'impunité du pécheur
8,15 : verset conclusif : l'appel au bonheur

On remarque aisément la structure concentrique de cette péricope, dont la pointe semble constituée d'une part par l'explication du mal chez l'homme, et d'autre part par le jugement. On peut ainsi observer que les trois axiomes de la dialectique de Qohélet sur la problématique du mal sont ici réunis : le constat du mal, le jugement divin et l'appel au bonheur. Il existe un autre cas particulier concernant le mauvais agir de l'homme, mais dont la terminologie est différente de celle des passages étudiés dans ce paragraphe. Il nous semble néanmoins justifiable de l'étudier ici, en raison de la similitude de thème.

Qo 10,5
Texte hébraïque

10.5 יֵשׁ רָעָה רָאִיתִי תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ
כִּשְׁגָגָה שֶׁיֹּצָא מִלִּפְנֵי הַשַּׁלִּיט׃
10.6 נִתַּן הַסֶּכֶל בַּמְּרוֹמִים רַבִּים
וַעֲשִׁירִים בַּשֵּׁפֶל יֵשֵׁבוּ׃

Traduction littérale et notes philologiques
10,5 Il y a un *mal [*que][a] j'ai vu sous le soleil,

[282] R. MURPHY, *ibidem*, p. 87, écrit : « As an example, he cites the triumph of the wicked (v 10 - whatever be the exact translation of this corrupt verse), and he notes the evil effect that such an example has upon humankind (v 11) ».
[283] R. GORDIS, *Koheleth. The man and his word*, p. 296 ; E. GLASSER, *Le procès du bonheur...*, p. 153 ; N. LOHKINK, *Kohelet*, p. 62 ; R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 85.
[284] R. GORDIS, *Koheleth. The man and his word*, p. 295.
[285] Le verset 12b est introduit par un כ emphatique qui implique l'idée que Qohélet connaît bien la théorie de la rétribution ; voir à ce sujet A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 107.

vraiment[b] une inadvertance sortie de celui qui a le pouvoir,
10,6 la folie est donnée[c] à de grandes dignités
et des riches[d] dans la bassesse[e] demeurent.
a : proposition relative asyndétique[286].
b : il s'agit d'un -כ *veritatis.*
c : niph'al parfait de נתן que nous rendons littéralement. La traduction « est placée » serait plus littéraire.
d : « les riches » est une traduction littérale, mais le sens est mieux rendu dans ce verset par « les grands », « les nobles »[287], en comparaison avec le parallélisme antithétique du verset suivant qui oppose les esclaves et les princes.
e : בשׁפל désigne une situation sociale inférieure (voir 2 Sm 6 ,22 ; Jb 5,11 ; Ps 136,23), qui est opposée à celle du במרומים au verset 5[288].

Approche contextuelle

Qohélet dénonce ici encore un cas particulier de רע dans l'agir humain, commis par celui qui détient le pouvoir et qui permet que certaines situations injustes ou aberrantes se produisent[289]. Le parallélisme antithétique du verset 6 oppose les dignités accordées aux insensés à l'abaissement subi par les riches. Qohélet entend sans doute par là la classe sociale possédant l'instruction, et donc la compétence[290]. L'exemple décrit au verset 7 illustre au moyen d'un dicton populaire, ce que Qohélet reproche à certains dirigeants[291]. Qohélet fustige, dans le domaine politique[292], l'attitude qui consiste à justifier son incompétence par l'inadvertance (שְׁגָגָה), de même qu'il l'avait fait dans le domaine religieux (Qo 5,5) au sujet des insensés qui ne tiennent pas serment, et se cachent ainsi derrière l'inadvertance pour se disculper. Certains auteurs[293] n'hésitent pas à qualifier Qohélet de « prophète » dans ce passage où il vitupère contre ce mal social de tous les temps qu'est l'incompétence des gouvernants.

Ces deux versets sont insérés dans un passage très long (Qo 9,11-11,6), auquel peu de commentaires attribuent une unité textuelle, préférant y voir une collection de *meshalim* sans lien apparent[294]. Pourtant il est possible d'y relever un thème commun, en ce sens que Qohélet décrit des situations qui lui semblent aberrantes et contre lesquelles il s'insurge (Qo 9,11.16...). Il est intéressant de noter que nul appel au bonheur ne vient conclure ce passage, comme si Qohélet ne pouvait l'associer à l'injustice lorsqu'elle est commise par les hommes, lorsqu'elle est fautive.

---

286 Cf. A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 210.
287 Avec E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 429.
288 E. PODECHARD, *ibidem*, p. 429.
289 Cf. R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 101, qui écrit au sujet de ces versets : « But they are actually describing a greater social chaos. »
290 J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 377, pense de même.
291 Pour R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 101, cet exemple semble constituer un topos de la sagesse traditionnelle, comme en Pr 19,10 ; 30,21.23.
292 Voir à ce sujet A. LAUHA, *Kohelet*, p. 184, pour qui Qohélet ferait partie de la classe des nobles évincés du pouvoir ; voir aussi L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen...*, p. 215 ; D. MICHEL, *Untersuchungen...*, pp. 197-198.
293 J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 376.
294 Par exemple, J. VILCHEZ LINDEZ, *ibidem*, p. 376, intitule ce passage « variaciones ».

Conclusion

Au terme de cette étude, on peut observer que, dans ces trois paragraphes, Qohélet qualifie de רע un agir humain :

- Le premier et le troisième passages (Qo 4,17-5,5 et 10,5-6) concernent des domaines particuliers, quoique primordiaux, de l'activité de l'homme, les domaine religieux et politique, où les insensés et les incompétents cachent leur mauvais agir derrière une שְׁגָגָה.

- Le second passage quant à lui (Qo 8,9-15), possède une valeur plus généralisée et englobante, puisqu'il donne une explication étiologique au mal faire de l'homme : c'est parce que la sentence tarde que l'homme se croit à l'abri, et qu'il pense pouvoir persévérer en toute impunité dans son désir de faire le mal, de même qu'en Qo 9,3 le sort final identique pour tous l'incite à une attitude pareillement négative.

Il existe encore d'autres occurrences de רע chez Qohélet, associées à d'autres thèmes, comme par exemple celui du temps et de l'inconnaissance que nous allons voir présentement.

1.2.4: רע et son rapport avec le temps et l'inconnaissance

Dans trois passages (Qo 7,14 ; 9,12 ; 11,2), Qohélet associe la racine רע à l'impossibilité de connaître pour l'homme. Cela laisse-t-il supposer que l'inconnaissance est un mal en soi, ou d'autres compréhensions sont-elles possibles, qui considéreraient l'inconnaissance comme un situation voulue par Dieu ?

Qo 7,14
Texte hébraïque

7.14 בְּיוֹם טוֹבָה הֱיֵה בְטוֹב
וּבְיוֹם רָעָה רְאֵה
גַּם אֶת־זֶה לְעֻמַּת־זֶה עָשָׂה הָאֱלֹהִים
עַל־דִּבְרַת שֶׁלֹּא יִמְצָא הָאָדָם אַחֲרָיו מְאוּמָה׃

Traduction littérale et notes philologiques

7,14 Au jour heureux, sois dans le bonheur[a],
et au *jour malheureux*, regarde[b],
car celui-ci comme celui-là Dieu [les] a fait[c]
de sorte[d] que l'homme ne trouve pas du tout son après lui[e].

a : en Qo 2,1 le terme parallèle de בטוב est בשׂמחה « dans la joie ».

b : impératif de ראה qui pour Qohélet a le sens large d'examiner, regarder avec soin, réfléchir[295].

c : עָשָׂה peut avoir ici la valeur d'un présent d'habitude[296].

d : le locution -ש דברת est un hapax[297], utilisée comme une conjonction introduisant une proposition finale[298], qui signifie « de sorte que ». Sans -ש on la retrouve aussi en Qo 3,18 ; 8,2 où elle possède le sens d'une préposition, signifiant « au sujet de », « à cause de ».

---

[295] A. SCHOORS, « The verb ראה in the Book of Qoheleth », passim.

[296] A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 175 ; B. ISAKSSON, « Studies in the langage of Qoheleth », pp. 79-82.

[297] Voir R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 61.

e : אַחֲרָיו est ici traduit littéralement. Pour certains[299] le suffixe de אַחֲרָיו est הָאֱלֹהִים, ce qui induirait la compréhension suivante : « l'homme ne peut pas trouver 'derrière Dieu' », c'est-à-dire, son dessein, son plan sur l'homme ; mais d'autres commentaires[300] interprètent différemment, en conjecturant que l'homme ne peut pas trouver de bases raisonnables pour critiquer l'action de Dieu. Néanmoins, nous préférons l'hypothèse de GORDIS[301], pour qui אַחֲרָיו se réfère au futur ou à l'après-vie de l'homme, quoique les deux solutions ne soient pas exclusives l'une de l'autre : l'homme ne connaît ni son futur, ni le plan de Dieu. On remarquera à ce sujet que le verbe יִמְצָא possède une valeur cognitive[302].

Approches contextuelle et sémantique

S'il est difficile d'insérer ce verset dans une unité textuelle autonome[303], il est néanmoins possible de tenter de dégager un sens commun aux *meshalim* auxquels il appartient, et que l'on peut regrouper dans une large section allant de Qo 6,8 à Qo 7,24. Dans ces *meshalim*, Qohélet donne au destinataire des conseils de vie, qui semblent à la fois basés sur sa propre expérience et sur l'observation empirique[304].

On peut remarquer, d'un point de vue sémantique, l'opposition antithétique[305] entre les termes בְּיוֹם טוֹבָה[306] et leur contraire בְּיוֹם רָעָה. Or Qohélet quitte ce parallélisme de manière déconcertante ensuite, puisque dans le second hémistiche היה בטוב n'a pas l'équivalent היה ברעה. Ainsi, si Qohélet conseille à l'homme de se réjouir au jour de bonheur (ce qui n'est pas l'attitude de l'homme en Qo 4,8 !) [307], il ne l'enjoint ni à désespérer ni à fuir le malheur, mais à observer avec attention, à réfléchir, ainsi qu'il a l'habitude de le faire lui-même[308].

Et que doit-on tirer de cette observation sans doute douloureuse, que doit-on conclure lors de l'adversité, si ce n'est de constater que Dieu est maître du monde et de l'histoire, et que l'homme ne peut rien connaître de son avenir[309] ? Que l'homme ne comprenne pas le plan divin (Qo 3,11), et ne puisse prédire le futur (Qo 6,12 ; 8,7), sont des constats récurrents de Qohélet, et il est clair qu'il impute la responsabilité de cette inconnaissance à Dieu (Qo 3,11 ; 11,5). Mais peut-on pour autant affirmer que Qohélet porte un jugement négatif sur cet état de fait, ou se

---

298 E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste,* p. 377 ; R. MURPHY, *Ecclesiastes,* p. 61 ; GK, § 165 b ; A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 147, qui laisse la question en suspens.

299 J. CARLEBACH, *Das Buch Koheleth*, p. 60 .

300 L.G. SARGENT, *Ecclesiastes and Others Studies*, p. 59, dont la suggestion paraît plausible à A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 119.

301 R. GORDIS, *Koheleth. The man and his word,* p. 275.

302 Cf. N. LOHFINK, *Studien zu Kohelet*, p. 239.

303 E. OSTY / J. TRINQUET, La Bible, Seuil 1973, intitule ce passage « maximes diverses ». Pour une étude détaillée de ce verset, voir A. LAUHA, *Kohelet,* p. 129 ; R. MURPHY, « On translating Ecclesiastes », pp. 573-574.

304 J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 308, intitule le passage constitué des versets 7,1 à 7,24 : « Lo Bueno para el Hombre ».

305 J. VILCHEZ LINDEZ, *ibidem*, p. 314, pour qui cette antithèse concerne toute la vie de l'homme.

306 Voir à ce sujet T. KRÜGER., « Das Gute uns die Güter. Erwagüngen zur Bedeutung von טוב und טובה im Qoheletbuch », pp. 55-63.

307 En Qo 4,8 on remarquera au contraire l'absence de טובה.

308 Au sujet de ce verset cf. R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 94 : « The background to this verse is 3,1-11, where Qoheleth surglet out the key ' times' determined by God, who 'made everything beautiful in his time', but to which humans are not attuned.»

309 Au sujet de l'inconnaissance de אַחֲרָיו, voir L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen...*, p. 167.

contente-t-il de reconnaître la transcendance divine à laquelle rien n'échappe ? Il est intéressant de noter à cet effet que le terme רע qualifie יום, et non pas cette inconnaissance de domaines qui appartiennent à l'ordre de Dieu. Tenter de scruter l'avenir, comme tenter de pénétrer les « mystères » du plan de Dieu, relève de la vanité humaine la plus totale[310] : Dieu reste maître de la destinée humaine, la foi israélite de Qohélet le confesse. Enfin, on peut observer que Qohélet mentionne l'acte créateur de Dieu pour la troisième fois dans son œuvre (עשׂה), après les versets 3,11 et 3,14 où il affirme que Dieu a fait toute chose belle et éternelle en son temps et que son œuvre dure à jamais: ne peut-on rapprocher ces deux versets positivement, notamment dans le fait que Qohélet mentionne d'abord le jour heureux avant le jour de malheur ?

Qo 9,12
Texte hébraïque

9.12 כִּי גַּם לֹא־יֵדַע הָאָדָם אֶת־עִתּוֹ
כַּדָּגִים שֶׁנֶּאֱחָזִים בִּמְצוֹדָה רָעָה
וְכַצִּפֳּרִים הָאֲחֻזוֹת בַּפָּח
כָּהֵם יוּקָשִׁים בְּנֵי הָאָדָם לְעֵת רָעָה
כְּשֶׁתִּפּוֹל עֲלֵיהֶם פִּתְאֹם׃

Traduction littérale et notes philologiques
9,12 Car en effet[a] l'homme ne connaît pas son temps,
comme des poissons pris dans un filet mauvais
et comme des oiseaux pris dans le lacet,
comme eux les fils de l'homme sont attrapés au *temps mauvais*
quand il tombe sur eux à l'improviste.
a : avec SCHOORS[311], nous traduisons גַּם par la locution « en effet », dont le sens s'insère bien dans le contexte.

Approches contextuelle et sémantique
Ce mashal appartient à un ensemble de réflexions assez disparates de Qohélet, que l'on peut regrouper dans une section relativement autonome, Qo 9,11-11,6[312], même si elle ne possède pas vraiment d'unité de sens. Les limites de ce passage sont données par l'unité contextuelle de ce qui précède (le dernier refrain de Qohélet sur l'invitation au bonheur en Qo 9,7-10), et de ce qui suit (le conseil au jeune homme de profiter du temps présent en Qo 11,7ss). Comme les autres réflexions de cet ensemble, le ton du verset 9,12 est amer, puisqu'il parle de l'impossibilité pour l'homme de connaître son destin. Il est cependant encore une fois fortement tempéré par le fait que le passage est encadré de deux appels pressants de Qohélet à profiter de ce don divin qu'est le moment présent (Qo 9, 9 ; 11,9)[313].

---

[310] V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, p. 143, intitule ce passage : « Vanità della sapienza umano di fronte all'omnipotenza divina ».
[311] A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 133.
[312] E. GLASSER, *Le procès du bonheur…*, p. 147, adopte la même délimitation mais trouve un sens commun à ces *meshalim* qu'il intitule : « Entreprendre résolument mais lucidement ».
[313] V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, p. 143, relie aussi « l'inconoscibilità del destino umano » au thème de l' « invito alla gioia » dans une péricope ainsi délimitée : Qo 9,1-12.

Il est possible de lire ce verset avec celui qui le précède[314], où le même mot עת semble constituer le pivot de l'affirmation désillusionnée de Qohélet sur les malheurs imprévisibles[315]. Le verset 12 paraît alors en donner une explication[316] : l'homme ne connaît pas son temps, c'est-à-dire qu'il ne peut prévoir ce qui lui arrivera, pas plus que le poisson ou l'oiseau lorsqu'ils sont pris au piège. D'un point de vue sémantique, l'association terminologique de רָעָה et עֵת est symptomatique : le temps mauvais, pour l'homme, est celui du malheur, imprévisible (פִּתְאֹם), inconnaissable (l'imparfait לֹא־יֵדַע הָאָדָם pouvant induire que l'homme ne connaîtra jamais). Ce temps éponyme est censé rassembler tous les mauvais moments d'une vie d'homme, y compris celui de la mort[317], ce qui incite certains commentaires à qualifier de sombre et pessimiste cette vision de Qohélet[318]. Encore une fois, nous ne pouvons souscrire à cette opinion assez largement répandue, parce qu'il nous semble évident que les « contretemps » peuvent surprendre désagréablement tout un chacun à n'importe quel moment de la vie, et que la mort n'est pas toujours attendue quand elle survient. Ce עֵת רָעָה constitue une des conditions existentielles de toute vie sur terre, cela n'a rien d'extraordinaire en soi malheureusement, et il semble que l'on ne puisse rien dire de plus de ce passage sans trahir la pensée de son auteur. L'homme connaît des « mauvais temps » au cours de sa vie mais ne peut les prévoir ; le constater n'a rien de pessimiste, même si par ailleurs on peut déplorer ou regretter cet état de fait.

Cependant, il est possible de comprendre ces versets à la lumière du refrain sur la joie qui les précède (Qo 9,7-9), et qui peut alors donner au עת רעה une coloration différente : si l'homme ne connaît évidemment pas ce עת רעה » où il sera attrapé comme un oiseau », alors à plus forte raison Qohélet l'invite-t-il à profiter des joies momentanées de la vie. La reprise d'un terme similaire dans les deux passages (Qo 9,8 : « ...et de porter בכל עת des vêtements blancs... ») pourrait constituer un indice en faveur de cette interprétation.

Néanmoins, dans cette occurrence comme dans la précédente (Qo 7,14), Qohélet observe une fois de plus qu'il n'est pas donné à l'homme de connaître son avenir : la terminologie est de ce point de vue édifiante. Qu'il s'agisse de « son après » (Qo 7,14) ou de « son temps » (Qo 9,12), l'inconnaissance en ce domaine est inhérente à l'homme, et personne ne peut rien y changer (Qo 6,12 ; 8,7). Mais il serait tendancieux de déduire de ces conclusions réalistes que Qohélet se révolte, ou même laisse échapper un jugement péjoratif sur l'Auteur de la création : la pleine connaissance de ces choses appartient à Dieu, Qohélet le sait (Qo 3,11), il n'y a rien à y changer (Qo 3,14) et rien à en dire, car « Dieu est au ciel et toi sur la terre » (Qo 5,1).

---

314 Cf. W. ZIMMERLI, *Das Buch des Predigers*, p. 223 ; K. GALLING, *Der Prediger*, p. 114 ; E. GLASSER, *Le procès du bonheur...*, p. 152, qui lie aussi ces deux versets ; D. MICHEL, *Qohelet*, p. 159 ; J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 364, qui les intitule éloquemment : « incertidumbre e inseguridad » ; voir aussi L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen...*, p. 209 : « Koh 9,11-12 : Die Unverfügbarkeit des Erfolges ».

315 E. GLASSER, *Le procès du bonheur...*, p. 147, y voit un hendiadys, dont le verbe suivant au singulier peut constituer un indice. Il traduit par « contretemps », ce qui littéralement est « temps et accident ».

316 Cf. R. GORDIS, *Koheleth. The man and his word*, p. 308, qui donne à פִּתְאֹם le sens de « for, indeed ».

317 A. BARUCQ, *Ecclésiaste-Qohéleth*, p. 163.

318 Par exemple, J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 366.

Qo 11,2
Texte hébraïque

11.2 תֶּן־חֵלֶק לְשִׁבְעָה וְגַם לִשְׁמוֹנָה
כִּי לֹא תֵדַע מַה־יִּהְיֶה רָעָה עַל־הָאָרֶץ׃

Traduction littérale et notes philologiques
11,2 Donne[a] une part à sept et même à huit[b],
car tu ne sais pas quel *mal* sera sur la terre[c].
a : תֵּן à l'impératif qal semble avoir pour visée d'exprimer un conseil donné par Qohélet[319] ; le כי qui suit en donnerait la justification[320]. Nous interprétons ce verbe dans le sens de Jos 14,4 ; 15,13 : « donner une part (de territoire) à quelqu'un », mais il reste possible de le comprendre comme en Gn 17,20 et de traduire ainsi : « fais d'un avoir sept ou huit (parts) »[321].
b : il n'y a qu'un seul autre exemple dans la Bible Hébraïque d'échelle numérique entre sept et huit, Mi 5,4[322]. Avec la majorité des auteurs[323], nous pensons que cette série n'a pas de sens particulier en soi, mais qu'elle indique en fait la multiplicié.
c : pour les autres occurrences de עַל־הָאָרֶץ, tant dans Qohélet que dans la Bible Hébraïque, voir le commentaire qui suit.

Approches contextuelle et sémantique
Cette troisième et dernière occurrence de l'inconnaissance associée au problème du mal, fait partie elle aussi de l'ensemble de *meshalim* déjà cités. Mais si en Qo 9,12, Qohélet constate de manière générale l'impossibilité pour l'homme de connaître son destin, en Qo 11,2 il semble en faire une application concrète. La lecture de ce verset, souvent liée à celui qui le précède, offre des interprétations diverses[324].
Traditionnellement les versets 11,1-2 étaient compris comme un appel à la charité[325], mais on ne peut manquer de remarquer qu'en ce cas cette charité est conditionnelle, et liée à la peur de l'imprévisibilité des calamités. Nombreux sont les commentaires modernes qui interprètent le verset 11,1 comme se référant à un commerce maritime[326], et le suivant comme le conseil financier réaliste de ne « pas mettre tous ses œufs dans le même panier »[327], c'est-à-dire d'investir en plusieurs directions[328]. Le caractère numérique du verset 11,2 constitue un des topoi de la littérature sapientiale, mais nous avons vu que l'échelle numérique entre sept et huit ne se

---

319 D. MICHEL, *Untersuchungen...*, p. 120.
320 Pour cette opinion voir A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 110 ; D. MICHEL, *Untersuchungen...*, p. 208 ; R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 105.
321 E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 443 ; E. GLASSER, *Le procès du bonheur...*, p. 149, traduit ainsi : « mets la portion en sept ou même en huit ». Le sens nous semble cependant rester le même.
322 A. DAHOOD, « Canaanite-Phoenician Influence in Qoheleth », pp. 212-213.
323 Par exemple A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 219.
324 Pour une interprétation « politique », voir L. LEVY, *Qoheleth*, p. 127. Pour une étude contextuelle, voir G.S. OGDEN, « Qoheleth XI, 1-6 », pp. 222-230.
325 R. GORDIS, *Koheleth. The man and his word*, p. 329 ; E. GLASSER, *Le procès du bonheur...*, p. 160 ; A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 219.
326 R. GORDIS, *Koheleth. The man and his word*, p. 330 ; N. LOHFINK, *Kohelet*, p. 79...
327 Voir R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 107.
328 R. GORDIS, *Koheleth. The man and his word*, p. 330 ; V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, p. 164...

retrouve ailleurs qu'en Mi 5,4[329], texte qui n'a par ailleurs rien d'autre en commun avec Qo 11,2 que cette échelle numérique.
Il reste que ces versets demeurent énigmatiques[330], et que ces diverses interprétations ne sont pas satisfaisantes au regard de l'ensemble de l'œuvre de Qohélet, et même du reste de la Bible, qui n'offrent aucun proverbe comparable[331]. Que Qohélet conseille un habile montage financier pour se préserver en cas de malheur, ou qu'il enjoigne à pratiquer la charité pour les mêmes raisons, n'est ni très flatteur, ni très ressemblant avec ce que l'on a pu saisir de ses conseils, même si la lucidité et le réalisme en sont des traits dominants. Car Qohélet a partout ailleurs un grand respect de la transcendance divine (Qo 3,11 ; 3,14 ; 5,1 ; 5,14...), respect qui ne paraît pas en cohérence avec ce marchandage de piété. Ne peut-on tout simplement admettre que le sens de ce passage reste obscure, peut-être parce qu'il fait référence à des pratiques que nous ne comprenons plus, ou à des proverbes qui ne sont pas en phase avec nos mentalités ? Tout ce que l'on peut dire est que Qohélet constate, une fois de plus, l'incapacité de l'homme à connaître son destin, son avenir[332]. Cette inconnaissance peut susciter dans le cœur de l'homme un sentiment d'insécurité qui le pousse à des attitudes de prudence, et Qohélet est un habile conseilleur en ce domaine (Qo 7,16ss ; 10,4 ; 10,20...), mais y voir un désir de gain dépasse sans doute sa pensée.
Ainsi l'homme ne peut savoir quel mal lui adviendra « sur la terre », mais le fait de ne pouvoir le prévoir n'est pas un mal en soi. On peut néanmoins se demander pourquoi Qohélet parle d'un mal עַל־הָאָרֶץ ; nulle part ailleurs dans son œuvre il n'associe ainsi רע à עַל־הָאָרֶץ. Cependant, on trouve cette dernière expression de manière assez fréquente dans son livre (Qo 5,1 ; 8,14.16 ; 10,7 ; 11,3.7), et il n'est pas inutile de rechercher ce que Qohélet entend par là :
- C'est toujours sur terre, bien évidemment, que Qohélet situe l'homme et son activité, en opposition avec le lieu où se tient Dieu[333] (Qo 5,1)
- C'est aussi sur terre que se commettent les injustices[334] (Qo 8,14 ; 10,7)
- Et que tombe la pluie[335], qui n'est pas un mal en soi (Qo 11,3)
- Enfin c'est à la terre que retourne le corps, tandis que le souffle fait retour à Dieu (Qo 12,7).
Pour Qohélet, la terre est donc à la fois le lieu de vie de l'homme, et le champ d'expérimentation et d'observation de son étude, où le mal et le bien peuvent s'accomplir.

---

[329] Cf. à ce sujet J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 389.
[330] Avec J. VILCHEZ LINDEZ, *ibidem*, p. 388.
[331] D. MICHEL, *Qohelet*, p. 165.
[332] J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 388, tente d'expliquer ces deux versets au moyen du thème de l'inconnaissance.
[333] En Gn 6,17 ; 7,3... c'est sur terre qu'habite l'homme mais aussi tout ce qui a souffle de vie. Dt 4,32 rappelle que Dieu a créé l'homme sur la terre, mais qu'il est Dieu au ciel comme sur terre (Dt 4,39 ; Js 2,11 ; 1 R 8,23 ; Ps 57,6...)
[334] voir Gn 6,11.12 où עַל־הָאָרֶץ est répété deux fois comme le lieu de la perversion humaine et de la violence.
[335] En Gn 2,5 Dieu n'a pas encore fait pleuvoir sur terre si bien que celle-ci est inhabitable. Mais en Gn 7,12ss, l'excès d'eau (le déluge) détruit toute vie sur terre.

Conclusion
Les trois occurrences où Qohélet constate l'inconnaissance humaine de son futur, comme l'inconnaissance générale du plan divin, font partie des réflexions communes à la littérature sapientiale. L'association que fait Qohélet entre cette inconnaissance et le mal qui frappe l'homme, ne laisse pas préjuger d'une opinion péjorative au sujet de l'Auteur de cette incapacité humaine à prévoir l'avenir. Encore une fois, Qohélet se contente de constater ce qui, par ailleurs, relève de l'évidence et auquel on ne peut rien changer. Sa foi israélite sait que tout vient de Dieu (Qo 3,14), et qu'il n'y a pas à en discuter avec Lui (Qo 5,1) ; du reste, Dieu n'a-t-il pas « fait toute chose belle en son temps, sans que l'homme puisse découvrir l'œuvre que fait Dieu du début à la fin » (Qo 3,11) ?
Voyons une dernière catégorie de רע un peu plus disparate que les précédentes.

1.2.5: רע et quelques conseils utiles pour l'éviter

En quatre occurrences (Qo 8,3 ; 8,5 ; 11,10 ; 12,1), Qohélet présente au destinataire de ses paroles des conseils de prudence aptes à éviter le mal ou le malheur. Ici plus qu'ailleurs, nous pourrons observer que ces passages de Qohélet possèdent des thèmes qui se superposent et se recoupent avec ceux étudiés précédemment.

Qo 8,2-3 et 8,5-7
Texte hébraïque

8.2 אֲנִי פִּי־מֶלֶךְ שְׁמוֹר
וְעַל דִּבְרַת שְׁבוּעַת אֱלֹהִים׃
8.3 אַל־תִּבָּהֵל מִפָּנָיו תֵּלֵךְ
אַל־תַּעֲמֹד בְּדָבָר רָע
כִּי כָּל־אֲשֶׁר יַחְפֹּץ יַעֲשֶׂה׃
[…]
8.5 שׁוֹמֵר מִצְוָה לֹא יֵדַע דָּבָר רָע
וְעֵת וּמִשְׁפָּט יֵדַע לֵב חָכָם׃
8.6 כִּי לְכָל־חֵפֶץ יֵשׁ עֵת וּמִשְׁפָּט
כִּי־רָעַת הָאָדָם רַבָּה עָלָיו׃
8.7 כִּי־אֵינֶנּוּ יֹדֵעַ מַה־שֶּׁיִּהְיֶה
כִּי כַּאֲשֶׁר יִהְיֶה מִי יַגִּיד לוֹ׃

Traduction littérale et notes philologiques
8,2 Moi (je dis)[a] : garde[b] l'ordre[c] du roi
et en raison[d] du serment de Dieu[e]
8,3 ne te hâte pas[f] de t'éloigner[g] de sa face[h],
ne te place pas dans une *mauvaise affaire*,
car tout ce qu'il désire, il le fait.
[…][i]
8,5 Qui garde le commandement ne connaît pas de *mauvaise affaire*
et [le] cœur [du] sage connaît [le] temps et [le] jugement[j].
8,6 Car[k] pour tout désir il y a un temps et un jugement[j]

car *le mal de l'homme* est grand sur lui.
8,7 car il ne sait pas ce qui arrivera
car comment cela sera qui le lui annoncera ?

a : le TM a seulement le pronom אֲנִי et la LXX ne le traduit pas. Il manque sans doute le verbe אָמַרְתִּי comme en Qo 2,1.15 ; 3,17.18[336].
b : il est fort probable que Qohélet s'adresse ici à son destinataire[337] ; on peut aussi remarquer qu'il n'utilise pas la formule sapientiale d'usage « mon fils », si ce n'est en Qo 12,12, passage attribué à l'épiloguiste.
c : littéralement « la bouche du roi ». פה a le sens « d'ordre » en Ex 17,1 ; Lv 24,12 ; Nb 3,16, ainsi que nous le comprenons ici.
d : עַל דִּבְרַת signifie « à cause de, en raison de ». Cette expression se retrouve en Qo 3,18 et Ps 110,4 uniquement[338], puisque nous avons vu que cette même locution associée à -שֶׁ en Qo 7,14 possédait une signification différente chez Qohélet. Le ו devant עַל דִּבְרַת pose problème ; la plupart des auteurs le considèrent comme un waw explicatif[339].
e : nous rattachons le verset 2b au verset 3a[340], et même plus largement le verset 2 au verset 3, parce qu'ils forment une même unité de sens. Il semble, ainsi que nous le verrons dans le commentaire, que le « serment de Dieu » désigne le serment de fidélité exigé de toute charge à la cour (2b), serment qui suppose le respect de toutes les règles de l'étiquette (2a)[341], comme par exemple de ne pas se retirer précipitamment de la présence du roi (3a). La raison de ce conseil de prudence est donnée dans la suite de ce même verset (3b).
f : תִּבָּהֵל est au niphʿal et signifie « se hâter » comme le piʿel en Qo 5,1 et le niphʿal en Pr 28,22 ; ce sens s'accorde bien avec תֵּלֵךְ (« ne te hâte pas de t'éloigner ») qui le suit.[342]
g : à la différence de l'infinitif français, תֵּלֵךְ est une forme verbale conjuguée dont le sens est déterminé par le verbe qui précède, comme en Qo 4,1[343].
h : il peut s'agir du conseil de ne pas se retirer trop abruptement ou encore de celui de ne pas quitter son poste[344].
i : nous omettons la traduction de ce verset qui n'est pas utile à notre interprétation.
j : l'utilisation des deux expressions וְעֵת וּמִשְׁפָּט aux versets 5 et 6 fait apparaître, aux yeux de certains auteurs[345], le second comme l'explication du premier, ce qui donnerait la traduction « temps du jugement »[346]. Avec d'autres auteurs nous préférons traduire par « et » parce que la traduction est plus littérale ; par ailleurs, nous aurons l'occasion de compléter cette approche du temps et du jugement dans notre troisième chapitre.
k : כִּי apparaît quatre fois dans ce verset et le suivant. Certains auteurs[347] pensent qu'il possède dans sa première occurrence, un sens analogue à la dernière occurrence, et différent de la valeur causative des deux autres ; ils le traduisent alors par « mais », « pourtant »,

---

[336] A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 161 ; voir aussi R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 80.
[337] Cf. J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 337.
[338] Voir A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 123.
[339] R. GORDIS, *Koheleth. The man and his word*, p. 287 ; A. LAUHA, *Kohelet*, p. 148. Voir pour le ו explicatif, GK, § 154 a ; R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 80, note 1b).
[340] Avec E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 391.
[341] Avec J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 337.
[342] E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 391, et R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 79, qui traduit de même : « do not hasten to leave his presence ».
[343] A ce propos voir GK, § 120 c.
[344] R. GORDIS, *Koheleth. The man and his word*, p. 288.
[345] A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 106.
[346] R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 80.
[347] D. MICHEL, *Untersuchungen...*, p. 202.

« cependant ». D'autres commentaires[348] lui gardent à chaque fois sa valeur causative, « certainement », « car », qui appuie le sens du texte. Si nous optons pour la valeur causative de כי en général dans ce passage, nous verrons dans notre commentaire que la troisième occurrence de cet adverbe peut à la fois admettre un sens causatif et un sens adversatif.

Approches contextuelle et sémantique de Qo 8,2-3 et 8,5-7

Il s'agit moins, en cette seconde occurrence, d'un conseil de Qohélet que d'un constat ; néanmoins la similitude de thème (l'obéissance), et la présence de שמר aux versets 2 et 5, nous autorisent à étudier conjointement ces deux passages. On peut ne discerner qu'une unité de sens dans ce passage si l'on qualifie le commandement du verset 5 de royal[349] (comme au verset 2), ou deux unités[350] (Qo 8,1-4 ; Qo 8,5-8) si l'on préfère le qualifier de divin[351].

Il est clair que l'obéissance dont il est question aux versets 2-3 est politique, mais il nous semble qu'en raison même de la terminologie, celle des versets 5-8 concerne le domaine religieux. Nous aurons l'occasion un peu plus loin de justifier ce choix. Dans les deux cas, les conseils de Qohélet permettent d'éviter de subir une « chose mauvaise » (Qo 8,3.5). Dans un premier temps, Qohélet donne le conseil réaliste d'obéir à l'ordre du roi sans s'irriter, prudence élémentaire qui permet sans doute d'éviter de fâcheuses retombées, puisque le roi est tout puissant (Qo 8,4). A l'évidence cette opinion n'est pas propre à Qohélet, mais relève plutôt d'une sagesse commune internationale, que d'aucuns limitent à l'antiquité orientale[352]. Quoiqu'il en soit, pour Qohélet, il est toujours prudent de ne pas s'opposer violemment aux puissants, à moins de s'assurer de solides arrières.

Quant au serment de Dieu dont il est question au verset 8,2, et qui justifie le fait même d'obéir, on peut penser qu'il s'agit d'un serment de fidélité et de loyauté exigé de toute charge officielle à la cour, et qui suppose le respect d'une série de règles et de conventions diverses requise par l'étiquette[353], dans une soumission totale au pouvoir royal dont l'investiture est divine[354]. Ainsi le conseil de retenue du verset 3, qui se rattache par le sens au verset précédent et forme avec lui une petite unité textuelle, peut-il se comprendre au moins de deux manières, en raison de la signification que l'on donne aux termes בְּדָבָר רָע. Soit il peut s'agir tout simplement d'un conseil de prudence donné par Qohélet pour évacuer une déconvenue, en évitant la mauvaise humeur du roi devant un refus d'obéissance[355], soit il peut s'agir à l'oppression, comme en Qo 4,2, ainsi que l'attestent les occurrences de ces termes en Jr 5,28 ; Ps 64,6 ; 141,4.

---

[348] Par exemple N. LOHFINK, *Kohelet*, p. 61 ; R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 81.

[349] R. GORDIS, *Qoheleth, The man and his world*, p. 289 ; V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, p. 151 ; L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen...*, p. 181. Voir aussi K. GALLING, *Der Prediger*, p. 110.

[350] N. LOHFINK, *Qohelet*, p.p. 104-105, opte aussi pour deux unités mais les détermine différemment : « Sul tema : dotti e re : 8,1b-4 » et « Sul tema : destino del dotto fedele alla legge e dell'ignorante che la trasgredisce : 8,5-10a ».

[351] A. BARUCQ, *Ecclésiaste-Qohéleth*, p. 115 ; E. GLASSER, *Le procès du bonheur*...p. 130.

[352] D. MICHEL, *Untersuchungen...*, p. 100.

[353] Avec J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 338.

[354] Voir R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 83, qui cite 1 R 2,43.

[355] Opinion de J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 338.

Qo 8,5-8 poursuit sur le thème de l'obéissance, mais il semble que cette fois-ci elle soit due à Dieu : en effet, la terminologie utilisée ici par Qohélet rappelle celle de Qo 3,16-17, qui traite à l'évidence du jugement de Dieu[356].
Voici les termes communs utilisés dans l'un et l'autre passage :
- עת : « temps » en Qo 3,17 ; 8,5-6.
- יִשְׁפֹּט : « jugera » en Qo 3,17 et מִשְׁפָּט « jugement » en Qo 8,5-6.
- חפץ : « désir » en Qo 3,17 ; 8,6.
Le mashal du verset 5, compris comme une citation par les partisans de cette théorie, exprime l'idée traditionnelle et chère aux psalmistes par exemple (Ps 34,23 ; 36,11 ; 37,5), que le juste est protégé par Dieu. Même si le nom de Dieu n'est pas explicitement mentionné, il paraît clair, en raison du contexte et de la similitude avec Qo 3,16-17, qu'il s'agit et du commandement divin et de sa récompense corrélative, la protection divine. Mais si certains auteurs[357] affirment que la citation concerne aussi le verset 6, nous pensons qu'aux versets 6 et 7, Qohélet exprime une opinion personnelle qui commente la citation du verset 5, ainsi qu'il l'a fait en Qo 3,17 pour commenter le mashal qui précédait (Qo 3,16)[358]. La structure de ces deux passages est identique, de même que les mots employés, et pour ces raisons le thème du jugement leur est commun. En effet, en Qo 3,17 Qohélet affirme que le juste et le méchant seront jugés par Dieu, puisque pour tout acte et tout désir il y a un jugement. Ici en Qo 8,5-7, il reprend l'idée de l'universalité du jugement divin, mais il ajoute une information qui ne se trouve pas dans le premier passage : « le mal de l'homme est grand sur lui car il ne sait pas ce qui arrivera, car comment cela sera qui le lui annoncera ? ».
Les versets 5 à 8 peuvent alors être considérés comme une section autonome où Qohélet conseille l'obéissance à Dieu : ainsi les motifs invoqués pour la justifier vont plus loin que la simple prudence qui consiste à éviter de s'attirer des ennuis ou des malheurs (Qo 8,2-3), puisque le jugement, que nous qualifions de divin, est clairement rappelé. On peut néanmoins se demander de quel רָעַת הָאָדָם Qohélet parle : s'agit-il de la méchanceté de l'homme, de sa culpabilité ou du châtiment qu'il encourt à agir ainsi ? Si l'on garde le sens du contexte précédent, on peut penser que רָעַת désigne plutôt la sanction infligée à celui qui ne garde pas le commandement[359].
Mais alors pourquoi associer ce mot à הָאָדָם en général qui ne distingue pas le bon du méchant ? Le mal serait alors à entendre dans un sens plus général, et l'on pourrait alors interpréter Qo 8,6-7 de la manière suivante :
6a : il y a un jugement pour tout désir
[c'est-à-dire aussi pour le רע commis, parce que]
6b : le רע reste un scandale [il pèse beaucoup sur l'homme, cf. Qo 6,1]
7a : cependant (כי adversatif) nul ne sait ce qui se passera [c'est-à-dire le jugement]
7b : et comment cela se fera.

---

[356] Cf. l'étude détaillée de ce passage, p. 249-251 ; V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, p. 152, voit aussi un thème commun entre ces deux passages.
[357] Cf. l'opinion de V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, p. 152, qui pense ainsi en raison d'une correspondance chiastique entre רע et רעת du verset 5 et משפט des versets 5 et 6.
[358] L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen...*, pp. 183s.
[359] E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 395.

Mais le mal qui pèse sur l'homme (littéralement qui « est grand sur lui ») pourrait aussi consister dans le fait de ne pas connaître de détails concernant le jugement (cf. Qo 3,22)[360], et dans ce cas le כי reste causatif.
Cependant, dans les deux cas, il ne s'agit plus d'un cas particulier de רע, comme nous l'avons vu jusqu'à présent, mais d'un mal généralisé qui pèse sur toute l'humanité, et qui, une fois encore, a trait à l'inconnaissance. L'homme ne connaît pas son avenir et nul ne peut le lui dire. Ce n'est pas la première fois que Qohélet dresse ce constat de l'impossibilité pour l'homme de connaître l'avenir ou le dessein de Dieu, nous l'avons vu, mais ici il l'assortit au verset précédent qui parle du mal de l'homme, et au verset suivant qui parle de la mort à laquelle personne ne peut se soustraire. Ce mal final, absolu, si grand sur l'homme (Qo 8,6) dont il ne connaît rien (Qo 8,7), auquel il ne peut échapper (Qo 8,8), c'est *aussi* la mort à laquelle Qohélet se heurte si souvent. Voyons dans un second temps les conseils que Qohélet donne au jeune homme.

Qo 11,10 et 12,1
Texte hébraïque

11.10 וְהָסֵר כַּעַס מִלִּבֶּךָ וְהַעֲבֵר רָעָה מִבְּשָׂרֶךָ
כִּי־הַיַּלְדוּת וְהַשַּׁחֲרוּת הָבֶל׃
12.1 וּזְכֹר אֶת־בּוֹרְאֶיךָ בִּימֵי בְּחוּרֹתֶיךָ
עַד אֲשֶׁר לֹא־יָבֹאוּ יְמֵי הָרָעָה
וְהִגִּיעוּ שָׁנִים אֲשֶׁר תֹּאמַר אֵין־לִי בָהֶם חֵפֶץ׃

Traduction littérale et notes philologiques
11,10 Et écarte le chagrin de ton cœur et éloigne *le mal* de ta chair
car la jeunesse et l'adolescence[a] [sont] vanité.
12,1 Et souviens toi de ton créateur[b] aux jours de ta jeunesse,
avant que ne viennent *les jours du mal*,
et qu'arrivent les années dont tu diras il n'y a pas pour moi de désir en elles.
a : וְהַשַּׁחֲרוּת est un hapax chez Qohélet. Il est habituellement traduit par « adolescence » ou « jeunesse » mais l'étymologie n'est pas claire[361] : on le rattache en principe à שׁחר « aurore », la jeunesse étant l'aurore de la vie[362]. Le Targum interprète « l'âge des cheveux noirs », d'après שׁחר I, « être noir », comme en Jb 30,30, par opposition à celui des cheveux blancs, c'est-à-dire à celui de la vieillesse[363], et certains commentaires[364] n'hésitent pas à traduire ce mot par « cheveux noirs ».
b : אֶת־בּוֹרְאֶיךָ signifie « ton créateur »[365], et, d'après GK, il est possible de lire le terme hébreu au singulier[366]. Cependant, si on le lit au pluriel, on peut le rapprocher de la forme plurielle אלהים[367]. Certains auteurs[368] voient dans ce mot une corruption de בורך, « ta tombe », solution que nous ne pouvons retenir par fidélité au TM[369].

[360] Voir à ce sujet, D. MICHEL, *Untersuchungen...*, pp. 201-202.
[361] J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 395.
[362] E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 457.
[363] R. GORDIS, *Qoheleth, The man and his world*, p. 337.
[364] Par exemple R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 111.
[365] Voir à ce sujet R. GORDIS, *Qoheleth, The man and his world*, p. 337 ; A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 24.
[366] GK, §124 k.
[367] A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 73.

Approches contextuelle et sémantique
Ces deux versets appartiennent au passage dédié par Qohélet au jeune homme (Qo 11,7-12,7), dans lequel il lui donne plusieurs conseils, dont ceux-ci, afin d'éviter le mal et corrélativement de profiter de sa jeune vie. Nous pensons que le verset 12,7 clôt cette péricope[370], puisque le verset 12,8 paraît davantage relié à l'ensemble de l'ouvrage, dont il peut fort bien constituer une conclusion générale, en reprise inclusive du verset 1,2 qui ouvre le livre. En revanche, ce même verset semble moins en contexte avec notre péricope.
Les versets 11,10 et 12,1 peuvent constituer une même unité de sens, parce que, nous allons le voir, ils sont thématiquement reliés entre eux par la mention même de אֶת־בּוֹרְאֶיךָ, mot pivot dont la traduction prête à discussion, et parce que le thème de la jeunesse leur est commun. Le premier verset, Qo 11,10, nous livre deux conseils essentiels que Qohélet donne au jeune homme. Dans la seconde partie de ce verset, le mot הבל connote la brièveté de la jeunesse, son caractère éphémère, mais il n'a pas la valeur péjorative que Qohélet lui accorde souvent ailleurs, ce qui permet de mieux lire la première partie de ce même verset, qui entre ainsi en résonance de manière causative. L'emploi de l'impératif est ici symptomatique de l'engagement redoublé de Qohélet : ce ne sont plus simplement des conseils qu'il donne amicalement, ou des formulations à la troisième personne (« rien de bon pour l'homme que de manger »), mais presque des ordres, comme si justement le temps était compté (הבל), et ces ordres concernent toute une éthique pour bien vivre le peu de bon temps qu'il est donné à l'homme de connaître.
Contrairement au verset 11,9 qui précède, où Qohélet incite le jeune homme à une action gratifiante (« réjouis-toi, sois heureux, suis les voies de ton cœur »), il l'enjoint ici à une certaine retenue (« écarte la peine ; éloigne le mal »), pour éviter certains maux. Et ce qui peut ainsi nuire au jeune homme concerne sa vie dans sa globalité, aussi bien son cœur, c'est-à-dire le côté intellectuel de sa personne (le cœur est le siège de l'intelligence chez les anciens Sémites), que son corps, dans tout ce qui peut attrister la pensée, rendre la vie amère, ou faire souffrir la chair (מִבְּשָׂרֶךָ רָעָה) de toutes les manières[371]. Toutes ces peines, tous ces maux physiques et moraux sont en effet des freins qui empêchent l'homme de jouir de la jeunesse heureuse mais fugace (Qo 11,10), que Dieu lui donne (Qo 12,1). Et de fait, dans le second verset étudié (Qo 12,1), Qohélet rappelle sans attendre au jeune homme qu'il doit son existence à son Créateur, et notamment sa jeunesse. Et c'est justement ce rappel pressant, cette mention de Dieu créateur[372], qui permet de relier

---

[368] Par exemple E. GLASSER, *Le procès du bonheur...*, p. 164, qui considère que la mention de Dieu est ici hors de contexte, et argumente cette interprétation par le fait que le verbe ברא ne se trouve nulle part ailleurs en Qohélet. Aussi cherche-t-il une autre étymologie et la trouve partiellement dans le mot « fosse », et traduit ainsi : « songe à ta fosse dans les jours de ta jeunesse - où seras tu ?... ».
[369] Pour la discussion au sujet de ce mot controversé, voir R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 113, note 12.1.a. Cet auteur opte pour une traduction semblable à la nôtre.
[370] Avec J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 393, et V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, p. 166 ; mais contre R. GORDIS, *Qoheleth, The man and his world*, p. 198.
[371] J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 400, note aussi ces deux aspects extérieur / intérieur de la vie de l'adolescent.
[372] Contrairement à l'opinion de certains auteurs qui considèrent cette partie du verset comme inauthentique, cf. à ce sujet, J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 399, ou tentent de traduire autrement le mot suspecté, cf. E. GLASSER, *Le procès du bonheur...*, p. 164.

thématiquement les deux versets entre eux, dans une logique causative facile à suivre, puisque ce bonheur de la jeunesse qu'il faut à tout prix préserver en éloignant le mal, vient de Dieu. Ce n'est certes pas la première fois que Qohélet confesse sa foi en Dieu créateur de toute vie et donateur du bonheur (Qo 2,24-25 ; 3,12-13 ; 3,22 ; 5,17-18 ; 8,15 ; 9,7-9), et ce n'est ni la première (Qo 11,9), ni la dernière fois (Qo 12,7), en cette péricope finale que Qohélet mentionne le nom de Dieu : en Qo 11,9, il rappelle au jeune homme que toute sa vie sera confrontée au jugement divin, et en Qo 12,7 il ajoute que son souffle retournera au Créateur à sa mort. Avec quelle logique interne cette mention intermédiaire de Dieu créateur en Qo 12,1 trouve-t-elle sa place au milieu, et de la péricope (Qo 11,7-12,7), et de la vie du jeune homme, avant que ne surviennent les jours mauvais dont on peut raisonnablement penser qu'ils qualifient le grand âge[373], mais aussi la mort, où, le souffle ayant fait retour à Dieu (Qo 12,7), interviendra le jugement (Qo 11,9).
Néanmoins, il serait tendancieux de limiter cette approche du mal chez Qohélet à l'étude, fut-elle exhaustive, de רע. Qohélet utilise d'autres mots pour désigner ce qui ressortit au mal, et nous allons tenter de les répertorier.

1.3: LE MAL : AUTRES TERMES

Qohélet emploie un certain nombre de termes qui touchent au mal de l'homme, que celui-ci en soit l'auteur ou qu'il le subisse, bien que le maître mot reste רע nous l'avons vu. Nous allons tenter de les répertorier, tout en étant conscient que cette recherche n'est pas exhaustive, mais qu'elle reflète simplement la manière sémantique utilisée par Qohélet pour parler du mal autrement que par רע.
Quant à הבל, qui à notre sens ne se situe pas au même niveau que רע, ni au niveau de ces petits mots du reste, nous en traiterons dans la conclusion, quand nous aurons dégagé toutes les composantes de notre problématique.

1.3.1: Folie et stupidité de l'homme

Il existe plusieurs mots dans l'œuvre de Qohélet qui qualifient la folie et la bêtise humaines, et l'on peut les regrouper en fonction de leur racine commune :

סכל
Les mots dérivant de la racine סכל sont fréquemment employés par Qohélet sous forme d'adjectif (Qo 2,19 ; 7,17 ; 10,3.14), ou sous forme de substantif (Qo 1,17 ; 2,3.12.13 ; 7,25 ; 10,1.6.13). שִׂכְלוּת, nom féminin, est un terme propre à Qohélet[374], dont l'orthographe pose problème[375] : une seule fois, en Qo 1,17, le Codex

[373] E. GLASSER, *Le procès du bonheur...*, p. 169, écrit au sujet des jours mauvais, qu'ils sont ceux où « la capacité de jouissance du vieillard est émoussée ».
[374] Cf. à ce sujet, T. DONALD, « The Semantic Field of 'Folly' in Proverbs, Psalms and Ecclesiastes », pp. 285-292.
[375] Voir A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 19, phénomène propre à l'hébreu tardif.

Petropolitanus[376] l'écrit avec un שׂ, alors que partout ailleurs il l'écrit normalement avec un ס. Or la racine סכל possède le sens de « folie », « démence », alors que la racine שׂכל signifie presque son contraire, « être prudent ». Néanmoins, en raison du contexte et du parallélisme antithétique du verset 1,17[377], il est plus que probable que שִׂכְלוּת désigne la folie.

Si le sens de « folie » est bien attesté en Qo 1,17 ; 2,3.12.13..., on peut cependant se demander si ce terme ne recouvre pas une autre signification en certaines occurrences, où il est parfois associé du reste au mot רע. Ainsi en Qo 7,17 ; 10,6.13 voire 14, il ne semble pas que la simple folie, indépendante de la volonté humaine, suffise à expliquer la pensée de Qohélet : סכל pourrait alors connoter quelque chose d'incorrect de la part de l'homme, quelque chose d'objectivement contraire à la sagesse, quelque chose de mauvais[378]. Il y aurait donc une sorte de progression sémantique du terme סכל, partant de la compréhension originaire de « folie », pour arriver à une connotation beaucoup plus forte, voisine de celle du mal. On peut remarquer aussi que ces occurrences désignent toujours la folie humaine, ou le mal commis par les hommes, que Qohélet constate une fois de plus, mais en aucun cas on ne peut ajouter que Qohélet se pose en moralisateur : s'il déplore les effets néfastes de l'attitude folle ou mauvaise de l'homme face aux effets bénéfiques de la sagesse (Qo 1,12 par exemple), il n'en tire cependant aucune conclusion moralisatrice, conformément à son habitude.

הוללות

הוללות est un terme typique de Qohélet, que l'on peut traduire par les mots français « stupidité », « sottise ». La plupart du temps, le Codex Petropolitanus l'écrit הוֹלֵלוֹת (Qo 1,17 ; 2,12 ; 7,25 ; 9,3) mais en Qo 10,13 il l'orthographie הוֹלֵלוּת. En raison de la terminaison, certains le considèrent comme un pluriel abstrait[379], et d'autres comme un nom féminin singulier[380], ce qui, du reste, ne modifie pas le sens du mot. Associé trois fois au terme précédent « folie » (Qo 1,17 ; 2,12 ; 7,25), הוֹלֵלוֹת connote la bêtise humaine dans toute sa splendeur, le manque d'intelligence et de savoir, par opposition à la sagesse et la science. Sous forme de binômes antithétiques, l'opposition ne laisse pas de doute en Qo 1,17 ; 2,12 ; en Qo 7,25 le premier terme est qualifié par le second (la folie est stupidité), et le tout est mis en parrallèle avec le mal (רֶשַׁע כֶּסֶל). Il semble y avoir ici aussi une progression sémantique du mot : si dans les deux premières occurrences le sens usuel de « stupidité » ne pose pas problème, en Qo 7,25 ; 9,3 ; 10,13, où il est associé directement à la racine רע, il paraît posséder une signification plus forte et plus

---

[376] Codex Petropolitanus B 19^A, anciennement Leningradensis, manuscrit reproduit dans la BHS.

[377] Cf. E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 256, et V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, p. 85, qui parle de binômes antithétiques opposant la sagesse à la folie.

[378] R. GORDIS, *Qoheleth, The man and his world,* p. 216, pense que סכל peut dans certains cas se traduire par « sin, unrighteousness ».

[379] Cf. à ce sujet, E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 255.

[380] A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words,* p. 66 ; P. JOÜON, *Grammaire de l'Hébreu Biblique,* § 88 Mk.

proche de la notion de mal[381]. Dans tous les cas, encore une fois, הוללות se réfère à une pensée, une attitude, une action humaine objectivement mauvaise.

הכסיל

En de nombreuses occurrences (Qo 2,14.15.16 ; 4,5.13.17 ; 5,2.3 ; 6,8 ; 7,4.5.6.9 ; 9,17 ; 10,2.12.15), Qohélet utilise un substantif, הַכְּסִיל, qui désigne le sot, l'insensé, le contraire de l'homme sage, avec lequel il forme parfois un couple antithétique[382] (Qo 2,14.16 ; 4,13). La liste impressionnante des activités de l'insensé permet de déterminer son profil[383], et la valeur sémantique du terme : le sot a les yeux dans la tête (Qo 2,14), il se croise les bras (Qo 4,5), il n'accepte pas de conseil (Qo 4,13), met son cœur dans la maison de joie (Qo 7,4), profère des paroles qui le perdent (Qo 10,12)… et de surcroît, Dieu ne l'aime pas (Qo 5,3). Le sot cultive donc de graves défauts, comme la paresse, l'ignorance ou la suffisance, et agit manifestement à l'inverse du sage (Qo 10,12 par exemple). Mais il ne se contente pas de faire des choses stupides, il fait aussi ce qui est mal, notamment dans son attitude vis à vis de Dieu (Qo 5,3s).

En *conclusion* à ce paragraphe, nous pouvons observer que, pour qualifier la folie et la stupidité de l'homme, Qohélet utilise plusieurs mots qui tous, dans leur contexte, possèdent des significations qui avoisinent de plus ou moins près le problème du mal. Certaines occurrences sont claires et associent à ces mots la racine רע ; d'autres le sont moins, mais leur contexte laisse souvent supposer la même chose.

1.3.2: Méchanceté et péché de l'homme

Le vocabulaire hébraïque de l'Ancien Testament possède plusieurs mots pour désigner la méchanceté et le péché de l'homme : on peut ainsi distinguer des termes gravitant autour de la racine רע, déjà étudiée, mais aussi un vocabulaire concernant les artisans du mal avec la racine רשע, et un autre traduisant davantage la notion de péché ou de rupture, avec חטא. Il n'y a pas lieu d'entrer ici dans les discussions concernant la signification de ces termes en général, pour cela nous renvoyons aux articles généraux[384] et plus spécialisés[385] dans ce domaine. Il nous suffit de rechercher ce que l'emploi des termes רשע et חטא connote pour Qohélet :

רשע

La racine רשע se trouve en Qohélet sous diverses formes : sous forme de substantif abstrait en Qo 3,16 ; 7,25 ; 8,8 (la méchanceté, le crime)[386], ou de substantif ou d'adjectif désignant le méchant en Qo 3,17 ; 7,15 ; 8,10.13.14 ; 9,2, ou encore de

---

[381] R. GORDIS, *Qoheleth, The man and his world,* p. 276, écrit à ce sujet : « For Koheleth, as for all the wisdom teachers, 'righteousness' and 'wisdom' are synonymous, as are 'wickedness' and 'folly', except, of course, that Koheleth uses these terms in his own way ».

[382] Voir K.G. HOGLUND, « The Fool and the Wise in Dialogue », pp. 162-180.

[383] Cf. à ce sujet, E. LEVINE, « Qohelet's Fool : A Composite portrait », pp. 277-294.

[384] E. BEAUCAMP, art. « Péché », *DBS* VII, Cols. 407ss ; voir aussi art. « sin, sinner », *The Anchor Bible Dictionary,* pp. 31-40 ; et KOCH, art. « חטא », *TDOT,* vol IV, cols. 309ss.

[385] Cf. par exemple, P. BEENTJES, « Some notes on Qohelet 8,1-15 », pp. 311-312 ; et L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, « Via media Koh 7,15-18 », pp. 185-190.

[386] Cf. P. REYMOND, *Dictionnaire d'Hébreu et d'Araméen Bibliques*, p. 326 a.

verbe en Qo 7,17. Souvent opposé au sage ou au juste (Qo 3,17 ; 7,15 ; 8,13.14 ; 9,2...), parfois associé à l'insensé ou au pécheur (Qo 7,17 ; 9,2), רשע connote le mal commis par l'homme. Nous ne nous attarderons pas sur les occurrences de ces mots en Qo 3,16.17, péricope que nous étudierons en détail ultérieurement, mais nous pouvons remarquer d'ores et déjà que dans ce passage, Qohélet affirme le jugement de Dieu pour le méchant. Les autres occurrences semblent des observations réalistes[387] : Qohélet constate que la vie du méchant est parfois plus longue (Qo 7,15), ou meilleure (Qo 8,14) que celle du juste, et il constate que, une fois mort, ses forfaits sont oubliés (Qo 8,10). Mais il ne tire pas une généralité de ces observations casuelles[388], même si elles contredisent largement la doctrine classique de la rétribution.
Cependant Qohélet rappelle par ailleurs que la méchanceté peut parfois raccourcir la vie (Qo 7,17 ; 8,13, ce dernier verset pouvant être une citation), et ne dispense pas de mourir (Qo 8,8). Ici aussi il ne s'agit pas d'une généralité, mais peut-être d'une mise en garde de Qohélet contre certains excès[389]. Dans tous les cas, le sort final de l'homme, bon ou méchant, est le même (Qo 9,2). On peut se sentir quelque peu déconcerté par ces affirmations apparemment contradictoires de Qohélet[390], que d'aucuns comprennent comme résultant de l'influence hellénistique du juste milieu : « ne sois pas juste à l'extrême, ne sois pas méchant à l'extrême »[391]. C'est pourtant oublier que la vie elle même est paradoxale : qui n'a jamais vu le méchant triompher et enterré avec faste, ou au contraire sombrer dans la décrépitude et la honte ? Et *in fine*, la mort reste le commun dénominateur de toute créature, bonne ou mauvaise. Encore une fois, Qohélet observe le monde qui l'entoure et dans lequel il vit, avec ses heurts, ses contradictions, ses incompréhensions, mais jamais il ne se pose personnellement en moralisateur, en ce sens qu'il ne donne pas de leçons à son destinataire mais seulement des conseils, quoiqu'il rappelle fermement le jugement de Dieu.

חטא

Ici aussi, les diverses occurrences de la racine חטא, sous forme adjectivale, substantivale ou verbale (Qo 2,26 ; 5,5 ; 7,20.26 ; 8,12 ; 9,2.18), montrent des contradictions apparentes, ou tout au moins supposent des compréhensions différentes. On peut se demander néanmoins en quoi consiste ce mal pour Qohélet, et quelles en sont ses conséquences, par rapport à la méchanceté par exemple.
En Qo 7,20, Qohélet rappelle qu'il n'est nul homme, si juste qu'il soit, qui ne pèche un jour ou l'autre, et en cela il est simplement réaliste, de même que lorsqu'il conseille vivement de veiller à accomplir le vœu promis à Dieu (Qo 5,5), ou que lorsqu'il constate une fois encore le sort final identique du juste et du pécheur (Qo 9,2). Pourtant il affirme aussi, de manière assez étonnante, que le pécheur amasse

---

387 R. GORDIS, *Qoheleth, The man and his world*, p. 276, écrit à ce sujet : « Koheleth is a realist, not an iconoclast... »
388 Cf. E. GLASSER, *Le procès du bonheur...*, p. 116, et A. BARUCQ, *Ecclésiaste-Qohéleth*, p. 132.
389 E. GLASSER, *Le procès du bonheur ...*, p. 117, parle « d'une éventualité dont il est prudent de tenir compte », V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, p.145.
390 J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 371 : « No parece que aquí haya mucha lógica... ».
391 D. MICHEL, *Untersuchungen...*, p. 260.

pour celui qui plaît à Dieu (Qo 2,26), qu'il se laisse prendre au piège de la femme[392] (Qo 7,26), et que, même s'il prolonge ses jours, le bonheur est pour celui qui craint Dieu (Qo 8,12, quand bien même ce verset puisse constituer une citation que Qohélet reprendrait à son compte). La première de ces trois occurrences (Qo 2,26) est souvent considérée comme inauthentique[393], ou comme une reprise de la doctrine traditionnelle de la rétribution à laquelle Qohélet s'empresse d'apporter un verdict de vanité[394]. Pourtant il est possible de comprendre ce verset autrement, tout en en laissant la paternité à Qohélet[395], par le biais d'une approche sémantique : en effet, on ne peut manquer de remarquer que Qohélet utilise ici le terme חטא à la place de l'habituel רשׁע, ce qui n'est pas sans conséquence. Quelle signification revêt alors ce terme ? En certaines occurrences (Qo 7,26 par exemple), il semble synonyme de « fou »[396], par opposition à celui qui cherche à vivre heureux par la sagesse. En tout cas il est celui qui ne plaît pas à Dieu, le pécheur au sens propre du terme, par opposition à celui qui lui plaît et pour lequel il amasse (Qo 2,26). Néanmoins, Qohélet ne porte pas de jugement, ni ne catégorise les différents types d'hommes. Encore une fois Qohélet se contente d'observer la réalité, parfois si incompréhensible et illogique[397], mais qui relève toujours du plan divin (Qo 2,26).
Dans un dernier volet de cette section, voyons les termes qui désignent le mal souffert par l'homme.

1.3.3: Souffrance et chagrin de l'homme

Pour exprimer le mal souffert par l'homme, Qohélet utilise essentiellement trois racines, כעס (chagrin), כאב (souffrance) et חלה (douleur), à côté du mot עמל, dont les multiples occurrences connotent davantage l'idée de travail. Néanmoins, Qohélet emploie aussi quelques termes de façon moins fréquente, comme חֹשֶׁךְ (ténèbre) en Qo 5,16 ; 11,7 et קֶצֶף (irritation) en Qo 5,16. כעס et כאב sont souvent associés par Qohélet (Qo 1,18 ; 2,23 ; 5,16), comme s'il désirait appréhender l'homme dans sa globalité, tant d'un point de vue physique (כאב), que d'un point de vue moral (כעס).
Les raisons de ce mal souffert sont diverses mais il est possible de les regrouper en quelques catégories : outre le fait que, par moment, Qohélet s'en prenne à la sagesse et au savoir, sources de chagrin et de souffrance (Qo 1,18), la cause majeure réside plutôt dans le fait d'avoir peiné pour rien (le sage laisse le fruit de son travail à n'importe qui (Qo 2,23), le riche qui a tout perdu ne laisse rien à son fils (Qo 5,16), ou ne peut profiter de ses biens Qo 6,2). Pourtant, Qohélet semble se contredire lorsqu'il parle du chagrin (כעס) qui est préférable au rire (Qo 7,3), mais qui appartient au sot (Qo 7,9), et dont il conseille au jeune homme de s'écarter (Qo 11,10). Mais encore une fois, ce qui semble déconcertant à première vue se comprend mieux si l'on se réfère à la valeur sémantique du mot כעס qui ne connote

---

392 Cf. J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, pp. 327s, en ce qui concerne la femme considérée ici comme le prototype de la femme enjôleuse qui prend le pécheur dans ses filets.
393 Cf. par exemple, A. LAUHA, *Kohelet*, p. 57.
394 Opinion de V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, p. 94.
395 R. GORDIS, *Qoheleth, The man and his world*, p. 227, opte pour l'authenticité de ce verset.
396 R. GORDIS, *ibidem*, p. 227, ajoute : « Conventional wisdom declares that the sinner is a fool ; Koheleth that the fool is a sinner ».
397 Cf. N. LOHFINK, *Kohelet*, pp. 30b-31a, au sujet de l'apparence parfois illogique de la réalité.

pas la même chose ici ou là pour Qohélet[398]. Ainsi dans le contexte où se situe le verset 7,3, la pensée de Qohélet peut simplement vouloir dire qu'un visage triste[399] reflète un esprit sage, mais pas forcément joyeux[400], sans pour autant faire de ce constat une généralité sur la valeur salutaire de la souffrance[401]. A l'inverse, dans le contexte du verset 7,9 qui parle de l'impatience (Qo 7,8), כעס peut concerner le tempérament impulsif incapable de se contrôler[402], ou celui qui cède à la colère[403]. Quant à la dernière occurrence (Qo 11,10), nous avons déjà eu l'occasion de voir que le chagrin dont il convient de s'éloigner concerne la peine du cœur, comme il convient d'écarter la souffrance du corps.
Après avoir étudié toutes les manières sémantiques avec lesquelles Qohélet exprime le problème du mal, en dehors de רע et הבל, il serait intéressant d'essayer d'en tirer quelques remarques, avant d'envisager une conclusion générale à ce premier chapitre sur le mal dans l'œuvre de Qohélet.

1.3.4: Conclusion

Pour qualifier le mal, Qohélet utilise divers termes, mais son arsenal sémantique peut parfois déconcerter le lecteur moderne. Cependant, remis dans leur contexte, ces différents mots apportent des précisions appréciables sur la manière dont Qohélet appréhende le problème du mal :
- On peut remarquer, dans un premier temps, la diversité des racines employées (סכל, הוללות, הכסיל, רשע, חטא, כעס, כאב...), qui toutes, d'une manière ou d'une autre, signifient quelque chose « d'objectivement » mauvais, qu'il s'agisse du mal commis par l'homme, ou par voie de conséquence, du mal souffert par autrui. Le mal semble incontournable, ainsi que nous l'avons déjà vu avec la racine רע, et il provient essentiellement du fait de l'homme. Si la mort apparaît comme profondément mauvaise, c'est parce qu'elle ne distingue pas le sot du sage, mais en aucune façon Qohélet ne met Dieu en cause.
- En second lieu, on se doit de noter que jamais Qohélet ne porte un jugement moralisateur sur la triste et paradoxale réalité qu'il observe, quoiqu'il déplore souvent les effets néfastes des pensées ou des attitudes mauvaises, par opposition à celles qui sont issues de la sagesse.
- Cependant, en quelques occurrences (Qo 3,16-22 ; 8,5-7 ; 8,11 ; 11,9), mais de manière très explicite, Qohélet affirme le jugement de Dieu pour le méchant, et nous avons vu lors de notre étude de la racine רע, qu'il contrebalance sémantiquement et existentiellement la présence du mal par de multiples invitations au bonheur.

---

[398] Pourtant certains auteurs, par exemple D. MICHEL, *Untersuchungen...*, p. 135, relient les versets 7,3 et 7,9 entre eux.
[399] Cf. R. GORDIS, *Qoheleth, The man and his world*, p. 269, qui traduit כעס par « sorrow, vexation », not « anger ».
[400] Contrairement à J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 307, qui écrit : « A la tristeza exterior del rostro corresponde la alegría interior del corazón ».
[401] Contrairement à l'opinion de L. ALONSO SCHÖKEL, *Eclesiastés*, p. 45.
[402] R. GORDIS, *Qoheleth, The man and his world*, p. 272, pour qui כעס « means uncontrolled bad temper ».
[403] J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 310, parle à ce sujet de « cólero o ira » ; E. GLASSER, *Le procès du bonheur...*, p. 107.

Aussi, avant d'étudier ces deux autres axiomes de la dialectique de Qohélet, allons-nous tenter de dégager une conclusion générale au problème du mal dans l'œuvre de Qohélet.

1.4: LE MAL : CONCLUSION GÉNÉRALE

De cette étude du problème du mal dans le livre de Qohélet, plusieurs remarques conclusives peuvent être tirées, que nous allons présenter de façon synthétique.
S'il était utile, dans un premier temps, de regrouper les diverses occurrences du terme רע et ses dérivés de manière sémantique ou thématique pour ne pas surcharger la lecture, il demeure cependant possible de résumer ici les grandes lignes de l'interprétation que nous avons dégagées du texte :

1) On peut d'abord remarquer que, contrairement au courant important de l'interprétation qui qualifie Qohélet de pessimiste ou du moins de fataliste, celui-ci commence sa réflexion sur le mal en posant une question : tout ce qui se fait sous le soleil est-il une mauvaise occupation עִנְיַן רָע (Qo 1,13) ? Sa réponse ouverte (Qo 3,10 ; 8,16) laisse supposer que l'agir de l'homme n'est pas d'emblée mauvais pour Qohélet ; il y a donc, *a contrario*, des activités qui sont bonnes sous le soleil. Par ailleurs, on peut aussi remarquer que c'est Dieu qui donne (נתן) cette activité aux hommes, sans que Qohélet qualifie ce don ou porte un jugement. Celui-ci reste « neutre », comme pour laisser toute liberté à l'agir humain.

2) Aussi Qohélet poursuit-il sa réflexion en observant le monde qui l'entoure, et il décrit avec beaucoup de lucidité les divers cas de רע commis, et corrélativement vécus, par les êtres humains. On notera que עִנְיַן associé à רע qualifie exclusivement le domaine de l'homme. De ces nombreux cas de רע décrits par Qohélet, on peut alors tirer quelques remarques générales :
a) Le עמל n'est pas *a priori* un רע aux yeux de Qohélet[404]. Il ne le devient que dans la mesure où l'homme est privé de טוב, ce qui veut dire qu'il ne peut en tirer aucun profit « légitime ». Plusieurs raisons à ce manque sont évoquées par Qohélet :
- L'homme peut être lui même responsable, soit parce qu'il pervertit le travail de son but originel (Qo 4,7-8), qui est d'éprouver du טוב en le pratiquant et de profiter au mieux de ce qu'il procure, soit parce qu'il en perd les fruits dans un עִנְיַן רָע et ne peut le transmettre à sa descendance (Qo 5,12-16).
- Mais sa condition mortelle l'oblige à s'en dessaisir et parfois à en laisser les fruits, contre son gré, à quelqu'un qui n'y a pas participé (Qo 2,21).
- Enfin, il arrive qu'il ne lui soit pas permis par Dieu (שׁלט) d'en jouir, mais ce qui est qualifié de רע par Qohélet semble plutôt le résultat concret de cette mystérieuse volonté divine, sans que Qohélet établisse un rapport de causalité direct entre Dieu et le mal. Que Dieu « donne » נתן (Qo 1,13...), ou ne permette pas (Qo 6,2 exclusivement sous sa forme négative), on remarque que *jamais* Qohélet ne porte de jugement sur cet agir de Dieu, contrairement à l'activité divine mentionnée avec la

[404] Voir au contraire les nombreuses occurrences de עמל avec טוב, par exemple Qo 2,24-25 ; 5,17-18...

racine עשה, pour laquelle l'opinion de Qohélet est positive (par exemple Qo 3,11 : « Dieu a fait toute chose belle en son temps »).
b) La mort, qui fait partie de la contingence du vivant (Qo 3,19-20), devient un scandale pour Qohélet lorsqu'elle frappe indistinctement le sage et l'insensé (Qo 2,16-17), et que cet état de fait conforte les méchants dans leur mauvais agir (Qo 9,3-4). Elle est pourtant parfois préférable à la vie dans des situations particulières de רע sans espoir (Qo 4,2-3).
c) Aussi le mal reste-t-il souvent le fait de l'homme[405], même s'il se cache derrière une inadvertance (שגגה), qu'il s'agisse du domaine religieux (Qo 5,5), ou du domaine politique (Qo 10,5-6). Par ailleurs le retard dans la sanction enhardit l'homme à persévérer dans le mal (Qo 8,11).

3) L'incapacité où se trouve l'homme de connaître le plan divin ou de prévoir les différents malheurs de la vie, bien qu'inhérente à sa condition, ne constitue pas quelque chose de mauvais en soi (Qo 7,14 ; 9,12…) ; aussi vaut-il mieux tenter d'éviter le mal en observant une prudente obéissance (Qo 8,2.5-7), et en ramenant tout à Dieu (Qo 11,10 ;12,1).
On peut maintenant déduire de ces trois remarques qu'il ne semble pas y avoir chez Qohélet de systématisation du mal. Par ses multiples observations, Qohélet *constate* que le mal se manifeste de différentes façons, et qu'il possède diverses provenances, quoiqu'il soit essentiellement issu du cœur de l'homme[406]. Mais *jamais* Qohélet ne met Dieu en cause dans la problématique du mal : car soit il ne porte pas de jugement sur l'agir de Dieu qui consiste à donner ou empêcher, soit il qualifie de belle l'œuvre divine. Dieu n'est donc pas, pour Qohélet, le créateur du mal, pas plus qu'il n'en est le donateur. Ce constat entre alors en opposition avec la pensée de Job ou du Deutéro-Isaïe, pour qui Dieu est le créateur de toutes choses (la lumière / les ténèbres, Is 45,7), et donc l'auteur du bien mais aussi du mal (Jb 2,10 ; 42,11).
En conclusion, il s'avère que Qohélet ne connaît pas l'idée de l'*omniprésence* du mal, bien que celui-ci reste une réalité incontournable. Si tout est הבל, en revanche Qohélet ne dit pas הכל רע. Par ailleurs, Qohélet ne parle pas non plus *du* mal, entendu avec un article défini, mais toujours d'un mal au singulier, d'un mal assez concret. Ainsi le mal n'est pas une « puissance » impersonnelle, considérée comme autonome, et toute tentative pour généraliser l'expérience du mal ou pour la réduire à un principe demeure absente du livre de Qohélet. Enfin, si Qohélet constate de manière implacable et redoutable l'incontournable présence du mal en ce monde, non seulement il ne met pas Dieu en cause, mais encore il contrebalance existentiellement cette triste réalité par un appel pressant au bonheur, une invitation constante à profiter des joies que Dieu donne à l'homme dans son quotidien, ce que nous allons étudier dans notre deuxième chapitre, sobrement intitulé : « Le bien ».

---

[405] Voir R.N. WHYBRAY, *Ecclesiastes*, pp. 28-29, qui écrit au sujet de la responsabilité de l'homme dans la provenance du mal : « […] that is not God but men themselves who are responsible for the present corrupt state of the world. 'God made man upright, but they have sought out many devices (7 :29)'.»
[406] Pas exactement comme en Gn 6,5 ou Jr 7,24 où le cœur de l'homme est le « siège du mal », car pour Qohélet il s'agit plutôt d'un développement : le cœur peut « s'emplir de mal ».

Notre approche du livre de Qohélet, sous l'angle de la problématique du mal, nous a permis de constater que, bien que le mal reste une réalité incontournable pour Qohélet, celui-ci n'en tire cependant aucune généralisation, ni aucune systématisation. Ainsi, jamais Qohélet ne dit que Dieu soit l'auteur du mal, pas plus qu'il n'affirme qu'il ne le donne (נתן) à l'homme, de même qu'il n'enferme pas celui-ci dans un jugement négatif prématuré. Il s'agit simplement, pour Qohélet, de tirer des conclusions de ses constats : oui, le mal existe et les hommes le commettent parfois, et le subissent aussi de manière corrélative, mais non, toutes leurs occupations, (tous leurs sortes de ענין) ne sont pas mauvaises ; il y en a aussi de bonnes qui participent au bonheur de vivre.
Et de fait la quête du bonheur semble le fil lumineux qui traverse l'œuvre de Qohélet, puisque non seulement celui-ci ponctue périodiquement son récit de refrains invitant l'homme à profiter de la vie, mais il l'émaille aussi d'un vocabulaire riche et dense connotant le bonheur.
Et c'est ce second axiome de la dialectique de Qohélet que nous allons étudier dans ce chapitre : dans un premier temps, nous relèverons les mots clefs récurrents qui touchent au bonheur, et nous tenterons de les analyser dans leur contexte par une approche sémantique, ce qui devrait nous permettre de déterminer précisément la valeur existentielle du bonheur de vivre chez Qohélet. Puis dans un second volet, nous commenterons chacun des sept refrains de Qohélet sur la joie (Qo 2,24-25 ; 3,12-13 ; 3,22 ; 5,17-19 ; 8,15 ; 9,7-9 ; 11,9-10), et nous tâcherons de mettre en évidence le ou les *crescendos* qui les relient. Par la même occasion, nous présenterons les diverses conséquences que tire Qohélet de ces appels au bonheur, notamment dans le rappel fréquent qu'il fait que les joies de l'existence sont un don de Dieu.

2.1: LE BIEN : APPROCHE SÉMANTIQUE DU VOCABULAIRE DE BONHEUR CHEZ QOHÉLET

Si Qohélet utilise un grand nombre de mots pour approcher le problème du mal, l'arsenal linguistique dont il se sert pour désigner le bonheur et la joie de vivre est tout aussi impressionnant. Il serait fastidieux de commenter les diverses occurrences de ces termes les unes après les autres, mais on peut cependant essayer de les regrouper selon leur affinité thématique, tout en restant conscient que, comme le mal, le bonheur ne fait pas l'objet d'une étude cohérente et systématique, et qu'ainsi les catégories délimitées de manière opératoire peuvent se superposer. Il reste cependant possible de déterminer trois unités, les deux premières étant constituées autour de deux mots clefs de Qohélet, טוב et שׂמח, et la dernière rassemblant plusieurs idées secondaires apparentées.

2.1.1: טוב[1]

Qohélet utilise 52 fois[2] la racine טוב, ce qui est, de loin, la plus riche densité de vocabulaire de son livre. Cependant, 8 de ces 52 occurrences se trouvent dans l'une ou l'autre des 7 invitations à la joie, et nous étudierons ces attestations particulières de טוב dans leur contexte. Or nous verrons que dans ces passages, Qohélet utilise טוב non seulement dans un sens différent de celui qu'il possède partout ailleurs, mais aussi à des fins formelles pour structurer son texte[3].
Quant aux autres attestations de טוב, les plus nombreuses et disséminées au fil de l'œuvre, elles revêtent, selon le contexte, des significations diverses que nous allons tenter de répertorier selon trois catégories :
- טוב possède-t-il chez Qohélet une connotation morale ? En ce qui concerne cette première série d'emplois de טוב, on peut en effet se demander si ce terme revêt pour Qohélet une signification moralisante, parce que, en quelques occurrences, cette question divise les commentateurs, et sa réponse influe sur la compréhension du livre quant au bonheur.
- Les tournures טוב...מן- forment-elles une catégorie à part ? A de nombreuses reprises, Qohélet utilise une expression similaire incluant le terme טוב, qui autorise à se demander si les occurrences concernées possèdent des points communs. Articulées ensemble et dans leur contexte, on peut ainsi rechercher si ces expressions constituent un registre différent de l'usage de טוב, en prenant par exemple la valeur de conseils.
- טוב et son rapport avec les biens de ce monde, le bonheur et le temps. Cette dernière catégorie de l'usage du mot טוב par Qohélet peut sembler plus disparate que les précédentes, puisqu'elle englobe les autres occurrences de ce terme. Néanmoins, il reste possible de tenter de leur trouver un dénominateur commun, peut-être en lien avec la notion de « bien venant de Dieu ».

טוב possède-t-il une connotation morale chez Qohélet ?

Le bien moral, le moralement bon pour l'homme, c'est-à-dire ce que la règle morale prescrit dans les relations humaines et les actes des hommes, forment-ils une idée présente dans l'œuvre de Qohélet ? Outre que cette question suscite des réponses divergentes, voire contradictoires chez les auteurs, la liste des versets invoqués en faveur de l'une ou l'autre option diffère elle aussi notablement dans les commentaires[4]. Il nous semble que Qo 2,26 ; 7,20.26 ; 12,14, quoique cette dernière occurrence relève de l'épiloguiste, offrent des sens non univoques qui imposent de

---

[1] Pour une approche détaillée de ce mot, voir A. SCHOORS, « Words typical of Qoheleth », pp. 33-38 ; T. KRÜGER, « Das Gute und die Güter », pp. 53-63 et M.V. FOX, « A time to tear down and a time to build up », pp. 116-117.
[2] Qo 2, 1. 3. 24 (bis). 26 (bis) ; 3,12 (bis). 13. 22 ; 4,3. 6. 8. 9 (bis). 13 ; 5, 4. 10. 17 (bis) ; 6, 3 (bis). 6. 9. 12 ; 7, 1 (bis). 2. 3. 5. 8 (bis). 10. 11. 14 (bis). 18. 20. 26 ; 8, 12. 13. 15 ; 9,2 (bis). 4. 7. 16. 18 (bis) ; 11, 6. 7 ; 12, 14.
[3] Cf. V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, p. 209, qui opère la même distinction entre ces deux séries d'occurrences de טוב.
[4] Par exemple E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 279, ne répertorie que Qo 7,20 ; 12,14 alors que E. GLASSER, *Le procès du bonheur...*, p. 212, y ajoute Qo 2,26 ; 7,26 ; 9,2.

les étudier afin de discerner si Qohélet donne ou non un sens moral à טוב. Cependant, l'utilisation conjointe de l'expression « טוֹב לִפְנֵי הָאֱלֹהִים » dans les versets 2,26 ; 7,26, nécessite d'étudier ensemble ces deux passages.

Qo 2,26 et 7,26
Texte hébraïque de Qo 2,26

2.26 כִּי לְאָדָם שֶׁטּוֹב לְפָנָיו
נָתַן חָכְמָה וְדַעַת וְשִׂמְחָה
וְלַחוֹטֶא נָתַן עִנְיָן לֶאֱסוֹף וְלִכְנוֹס
לָתֵת לְטוֹב לִפְנֵי הָאֱלֹהִים
גַּם־זֶה הֶבֶל וּרְעוּת רוּחַ׃

Traduction littérale et notes philologiques
2,26 Car à l'homme qui est *bon devant sa face*,
il donne[a] sagesse et connaissance et joie,
mais au pécheur, il donne l'occupation de recueillir et d'amasser
pour donner à quelqu'un qui est *bon devant la face de Dieu* ;
cela aussi est vanité et poursuite de vent.
a : נָתַן est ici au parfait qal, ce qui laisse supposer une idée d'habitude[5].

Approches sémantique et contextuelle
Par deux fois dans ce même verset, טוב est employé dans une locution, טוֹב לִפְנֵי הָאֱלֹהִים, dont la signification prête à controverse[6]. Qui est cet homme, « bon devant Dieu », auquel Qohélet oppose non pas celui qui est « méchant devant Dieu », הרשע, comme l'on pourrait s'y attendre[7], mais le pécheur, חוטא ? Cette différence sémantique n'est certes pas sans conséquence[8] : ainsi certains auteurs[9] comprennent ce verset dans un sens strictement moral, en raison même du terme חוטא qui ne peut être entendu, selon eux, qu'au sens de pécheur. Pourtant, il est fort probable que le חוטא ne désigne pas le pécheur en tant que tel chez Qohélet, mais qu'il désigne plutôt le fou, l'insensé, en opposition avec celui qui cherche à vivre de la sagesse (Qo 9,18). Par conséquent, il est possible qu'ici, en raison du contexte, ce mot désigne simplement l'infortuné, celui qui n'a pas réussi[10]. Alors on peut légitimement se demander qui est l'homme טוֹב לִפְנֵי הָאֱלֹהִים ainsi opposé au חוטא[11] ; ne serait-ce pas, *a contrario*, celui qui a réussi sa vie, celui à qui Dieu est favorable ?

---

[5] Voir à ce sujet E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 284 ; J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 216 ; P. JOÜON, *Grammaire de l'Hébreu Biblique*, § 112 a d.
[6] Voir A. SCHOORS, « Words typical of Qoheleth », p. 38, qui écrit : « The moral connotation of this expression is not undisputed ».
[7] Voir, par exemple, l'opposition en Qo 8,13 au sujet du méchant qui ne sera pas heureux.
[8] Cf. R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, p. 227, pour qui « this variation is most signifiant ».
[9] Par exemple E. DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth*, p. 258.
[10] Cf. A. SCHOORS, « Words typical of Qoheleth », p. 38 : « There is a strong exegetical trend to interpret חוטא as the one who has missed the mark, the infortunate ».
[11] V. D'ALARIO, « L'assurdità del male nella teodicea del Qohelet », p. 188, qui remarque que Qohélet oppose deux catégories d'hommes, mais que « La differenza non è determinata in questa caso dal comportamento morale dell'uomo ma dell' attegiamento da Dio… » ainsi que nous allons le voir.

D'un point de vue contextuel, ce verset difficile dans son interprétation[12] fait suite au premier des sept refrains de Qohélet sur l'appel à profiter de la vie, qui lui même, nous l'avons vu, offre un saisissant contrepoids à la cruelle situation humaine décrite dans les versets précédents (Qo 2,18-23). Ainsi placé, le verset 26 est considéré par certains comme inauthentique[13], comme l'ajout d'un glossateur pieux désireux de relier טוב au principe de rétribution : celui qui est « bon devant Dieu » serait aussi celui qui agit bien, en se conformant à la loi de Dieu. Ainsi l'idée traditionnelle de la sanction morale divine en ce monde viendrait-elle « corriger » le récit de Qohélet[14], dans lequel un tel énoncé est absent. Cependant, même si Qohélet cite une sentence traditionnelle comme il en a l'habitude[15], il reste possible d'opter pour une autre interprétation : Qohélet lui-même pourrait simplement vouloir dire en cette occurrence que Dieu est favorable à l'homme טוֹב לִפְנֵי הָאֱלֹהִים, sans que cela soit corrélé avec un quelconque agir humain, mais selon un dessein divin qui lui reste incompréhensible[16]. Il se peut que nous soyons en présence d'un phénomène analogue, mais concernant la situation contraire, en Gn 38,7. Certains auteurs traduisent l'expression טוֹב לִפְנֵי הָאֱלֹהִים par « celui qui plaît à Dieu »[17], ce qui, indépendamment d'une traduction non littérale, peut laisser planer le doute quant au caractère despotique et arbitraire du choix de Dieu[18], et qui ne correspond pas au respect de la transcendance que manifeste Qohélet par ailleurs. Il serait encore une fois plus vraisemblable de penser que l'homme טוֹב לִפְנֵי הָאֱלֹהִים désigne simplement celui à qui Dieu est favorable, en lui accordant sagesse, connaissance et joie, sans aucun lien avec le principe de rétribution[19], mais selon un plan que l'homme ne peut saisir[20]. Et cette impossibilité de comprendre le sens même de l'existence humaine, Qohélet le déplore ici comme ailleurs (en Qo 3,11 ; 7,24 ; 8,17 ; 9,1), ainsi que le commente le verdict de vanité qui vient conclure le verset 26[21].

---

[12] Voir à ce sujet D. LYS, *L'Ecclésiaste*, pp. 282-284 ; W. ZIMMERLI, *Das Buch des Predigers*, p. 161 ; D. MICHEL, *Untersuchungen...*, p. 39 ; L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen...*, p. 85, qui écrit : « 2,26 ist eine crux interpretum ».

[13] Par exemple, D. BUZY, *L'Ecclésiaste*, p. 271, et A. LAUHA, *Kohelet*, pp. 57-58.

[14] Par exemple E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 284.

[15] Ainsi que le pense R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, p. 227, et V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, p. 94.

[16] Avec J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 220.

[17] Par exemple, O. KAISER, *Die Sinnkrise bei Kohelet*, p. 96, et TOB, édition du Cerf, 1975...

[18] J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 220, écrit au sujet d'un tel Dieu : « ... una especie de monstruo omnipotente y despótico ».

[19] Avec la majorité des auteurs, A. LOADER, *Polar structures in the Book of Qohelet*, p. 42 ; D. MICHEL, *Untersuchungen...*, p. 39 ; R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 26, qui écrit : « No moral connotation is to be given to the terms 'good' and 'one who misses the mark', 'sinner'. », et plus loin : « ... these terms means respectively (as is today generally recognized) 'pleasing to God', and 'depleasing', or 'lucky' and 'unlucky' - not 'righteous' and 'wicked'. » ; et J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 220.

[20] Voir R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 27, qui est aussi de cet avis ; N. LOHFINK, *Qohelet*, p. 61 : « Ciononostante, in 2,26 egli formula questa frase sconcertante sul modo divino di governare il mondo al di là di ogni nostra attesa morale. »

[21] Cf. R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 27, qui conclut : « The final verdict of 'vanity' refers to the arbitrary (from the human stand point) action of God who does as he pleases ».

Cette première occurrence litigieuse de טוב dans ce premier registre ne présuppose donc pas le bon au sens moral traditionnel ; voyons si la seconde occurrence de l'expression טוֹב לִפְנֵי הָאֱלֹהִים peut nous renseigner davantage.

Texte hébraïque de Qo 7,26

7.26 וּמוֹצֶא אֲנִי מַר מִמָּוֶת אֶת־הָאִשָּׁה
אֲשֶׁר־הִיא מְצוֹדִים וַחֲרָמִים לִבָּהּ אֲסוּרִים יָדֶיהָ
טוֹב לִפְנֵי הָאֱלֹהִים יִמָּלֵט מִמֶּנָּה
וְחוֹטֵא יִלָּכֶד בָּהּ׃

Traduction littérale et notes philologiques

7,26 Et moi je trouve la femme plus amère que la mort[a],
car[b] elle est un piège[c], et son cœur un filet[c], ses mains des liens.
Celui qui est *bon devant Dieu* lui échappera,
mais le pécheur sera pris par elle.

a : מַר מִמָּוֶת אֶת־הָאִשָּׁה semble être une citation reprise par Qohélet ; ceci évite de considérer מַר et אֶת־הָאִשָּׁה comme double accusatif de וּמוֹצֶא[22].

b : אֲשֶׁר peut être compris comme un pronom relatif[23] ou une conjonction causale[24]. S'il est compris comme un pronom relatif, on doit traduire ainsi : « je trouve plus amère que la mort la femme dont le cœur est un filet... », et dans ce cas, la portée du jugement de Qohélet est limitée à une catégorie particulière de femmes seulement. Mais la discussion exégétique à ce sujet est loin d'être close, ainsi que nous allons le voir dans le commentaire.

c : littéralement, ces deux mots sont au pluriel[25].

Approches sémantique et contextuelle

Ce verset pose problème non dans sa traduction, mais dans sa compréhension, et il reste difficile à situer en contexte[26], quoique les versets 26-29 paraissent bien constituer une unité thématique, ne serait-ce que par la répétition sémantique du mot « femme »[27]. Il faudrait sans doute interpréter Qo 7,26 à la lumière de Qo 9,9, mais il dépasserait le cadre de cette étude de chercher une explication satisfaisante à ce verset sur la femme, et les commentaires à ce sujet sont nombreux[28], bien qu'il reste possible de présenter brièvement les diverses solutions proposées pour rendre compte de ce passage difficile. Si quelques auteurs s'accordent pour trouver dans ce verset une sentence sans appel de Qohélet sur la gente féminine mauvaise en

---

[22] A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 188.

[23] E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 385 ; N. LOHFINK, *Kohelet*, p. 57.

[24] P. JOÜON, *Grammaire de l'Hébreu Biblique*, § 170[e]

[25] Cf. la traduction de D. MICHEL, *Untersuchungen...*, p. 225 : « Sie ist (= besteht aus) Netzen, ihr Herz ist (= besteht aus) Fangnetzen, ihre Arme sind Fesseln. »

[26] Cf. J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 325, qui écrit : « ...es muy dificil, por no decir impossible, poder seguir con fluidez el filo del discurso que Qohélet mantiene en vv 26-29. »

[27] Cf. R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, pp. 180-181, qui est de cet avis.

[28] Par exemple, en dehors des auteurs cités ci-dessous : Y. MEYER / M. ROSE, « Sprüche und Widersprüche im Qohelet-Buch », pp. 71-86 ; H.F. RICHTER, « Kohelets Urteil über die Frauen. Zu Koh 7,26.28 und 9,9 in ihrem Kontext », pp. 584-593 ; D. RUDMAN, « Woman as Divine Agent in Ecclesiastes », pp. 411-427 ; J. STOLZE, « Kohelet und die Frauen. Ein Versuch zu Gedankengang und Sinn von Kohelet 7,23-29 », pp. 51-63.

général, certains[29] relativisent et pensent qu'il ne s'agit ici que d'une catégorie seulement de femmes mauvaises, sans doute représentative de la femme adultère[30]. D'autres encore affirment que ce verset n'est pas propre à Qohélet, mais représente un discours indirect reprenant une opinion commune[31], opinion avec laquelle Qohélet n'est pas d'accord[32], ou qu'il relativise fortement[33].
Mais il reste intéressant cependant de se demander qui est « bon devant Dieu », pour échapper au piège mortel que semble ici constituer la femme pour l'homme : les périphrases vont bon train pour qualifier celui qui évite d'être pris dans ses filets : pour certains il s'agit de l'homme « favorisé par Dieu »[34], ou dè l'homme qui « plaît à Dieu »[35], pour d'autres de celui qui est « bon devant Dieu »[36]. Mais tous ces qualificatifs visent à la même déduction : rien, en effet, dans le contexte ne permet de penser qu'un tel homme soit « moralement bon », ou « suffisamment juste moralement » pour se tirer seul d'un si mauvais pas. Il s'agit bel et bien d'une faveur divine, mais le texte ne précise pas si celle-ci est accordée au hasard, ou selon un plan qui, encore une fois[37], échappe à la compréhension humaine. En tous cas le pécheur, avec toutes les connotations diverses que Qohélet sait donner à ce mot, se laisse prendre au piège.
Ici encore, rien n'oblige à voir dans l'expression טוֹב לִפְנֵי הָאֱלֹהִים une coloration morale[38] relevant de la doctrine de la rétribution, et qui aurait d'heureuses conséquences sur le sort de l'homme, mais il ne faut pas non plus en déduire un choix divin arbitraire : celui qui est « bon devant Dieu » est celui qui dans sa vie réussit à être heureux[39], tant de manière positive, que de manière négative en échappant à divers malheurs, et le « pécheur » est alors celui qui faillit en ce domaine. Et qui est celui qui réussit à être heureux ? Il n'est pas nécessairement emprunt d'une grande sagesse, puisque comme le répète Qohélet la sagesse, si elle est bonne conseillère (Qo 2,14), ne procure pas toujours le bonheur (Qo 6,8…), mais il est celui à qui Dieu est favorable, comme en Qo 2,26.
Un dernier point de cette étude consiste à rechercher si les termes de cette expression existent ailleurs dans le livre de Qohélet. Quoique l'expression entière ne soit pas attestée en dehors de ces deux versets, les termes לִפְנֵי et מִלִּפְנֵי seuls se retrouvent en 6 occurrences : Qo 3,14 ; 5,1.5 (où en Qo 5,1 il est question de faire quelque chose « devant » Dieu, et en Qo 5,5 « devant » l'envoyé) ; 8,12.13 ; 9,1. En

---

[29] Par exemple, E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 386 ; V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, p. 148 ; J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 325.
[30] Pour une opinion différente, voir N. LOHFINK, « War Kohelet ein Frauenfeind ? », pp. 278-283, et du même auteur, *Qohelet*, p. 103 ; Cf. aussi T. KRÜGER, « Frau Weisheit' im Koh 7,26 ? », pp. 394-403, et I. RIESENER, « Frauenfeindschaft im Alten Testament ? Zum Verständnis vom Qoh 7,25-29 », pp. 193-207, où les auteurs se demandent si la femme de ce passage est Dame Sagesse.
[31] Voir N. LOHFINK, *Qohelet*, p. 103 : « Il proverbio sulla donna è citato dapprima in un discorso indiretto, poi (da 'infatti' in avanti) in uno diretto ».
[32] D. MICHEL, *Untersuchungen…*, p. 228.
[33] E. GLASSER, *Le procès du bonheur…*, pp. 123-126.
[34] R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, p. 186.
[35] J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 322.
[36] Par exemple, E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 386.
[37] Ainsi en Qo 3,11; 7,24 ; 8,17 ; 9,1, le plan divin est incompréhensible à l'homme.
[38] Avec R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 76.
[39] R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, p. 282, est de cet avis.

3,14 ; 8,12.13, il est question de la crainte devant Dieu[40] : ירא מלפני est une expression propre à Qohélet[41]. Dans la première occurrence, la « crainte devant Dieu » semble la conséquence directe de l'agir divin qui, quoique bon (Qo 3,11a), éternel (Qo 3,14a) et parfait (Qo 3,14b), reste mystérieux pour l'homme (Qo 3,11b). Quant aux deux autres occurrences, elles peuvent nous apporter un indice supplémentaire quant à l'éventuelle valeur morale de טוב puisque ce mot est associé à לִפְנֵי dans une relation de cause à effet : « le bonheur est pour ceux qui craignent devant Dieu » (Qo 8,12). Si en Qo 2,26 ; 7,26 celui qui reçoit les bienfaits divins et échappe au malheur est celui qui est « bon devant Dieu », en Qo 8,12.13 il s'agit de ceux qui « craignent devant Dieu ». Pour nombre d'auteurs, ces derniers sont les justes, opposés aux méchants du verset suivant, et la crainte devant Dieu serait alors l'attitude religieuse qui inspire une conduite juste[42]. Dans cette occurrence, Qohélet reprend une sentence traditionnelle qui porte sur l'idée de la rétribution, et il est alors légitime d'attribuer au vocabulaire employé son sens habituel : le méchant est celui qui s'oppose à Dieu et à sa loi[43], et le bon celui qui s'y conforme. Puisque nous avons ici affaire à une citation, il n'est donc pas nécessaire de chercher une connotation morale à ces passages ; voyons les autres occurrences de טוב où ce sens est discuté.

Qo 7,20
Texte hébraïque

7.20 כִּי אָדָם אֵין צַדִּיק בָּאָרֶץ
אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה־טּוֹב וְלֹא יֶחֱטָא׃

Traduction littérale et notes philologiques
7,20 Certes[a], il n'y a pas de *juste* sur la terre
qui [ne] fasse [que] du *bien* et ne pèche pas.
a : le כי initial semble posséder ici une valeur affirmative faible que l'on peut traduire par « certes », « oui », mais que l'on peut aussi s'abstenir de noter[44].

Approches sémantique et contextuelle
D'une manière générale on peut observer, dans un premier temps, l'association des mots צדיק et טוב, opposés à יֶחֱטָא, qui pour certains auteurs[45], donne à ce verset une

[40] A ce sujet voir L.M. MUNTINGH, « Fear of Yhwh and the Fear of the Gods According to the Book of Qoheleth and Isaiah (Eccl 12,13 ; 3,14) », pp. 143-158.
[41] Voir E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 299.
[42] Par exemple E. GLASSER, *Le procès du bonheur…*, p. 133 ; mais pour V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, p. 149, les deux expressions sont équivalentes.
[43] Voir L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen…*, p. 189, et N. LOHFINK, *Qohelet*, p. 108 : « In questa citazione (e solo qui e nel secondo epilogo in 12,13) il 'timore di Dio'non va preso nel senso inteso da Qohelet, ma in quello della visione sapienzale – religiosa del mondo da lui messa in discussione, dove significava la fedele osservanza delle regole di comportamento sociale, che si presupponevano date da Dio. Si stabiliva così un chiaro nesso causale fra timore di Dio, benessere e lunga vita. »
[44] Voir P. JOÜON, *Grammaire de l'Hébreu Biblique*, § 164b ; opinion de J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 319. A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 106, qui écrit : « In Qo 7,20, an asseverative כי is possible. »
[45] A. SCHOORS, « Words typical of Qoheleth.», pp. 33-38.

coloration morale. Le juste est donc celui qui « fait » (עֹשֶׂה) le bien, mais Qohélet reconnaît lucidement par ailleurs qu'il arrive à celui-ci de pécher, ou plutôt qu'il lui est impossible de ne pas pécher durant le temps de sa vie sur terre. Ce qui nous intéresse, en dehors de cette affirmation réaliste et banale, est ce que Qohélet entend par « faire le bien ». Une première indication pourrait nous être donnée par l'opposition sémantique avec le verbe חטא, mais nous avons vu que ce terme possède plusieurs sens, dont celui de pécher ou de commettre une erreur[46]. L'environnement peut-il nous renseigner davantage[47] ? Si ce verset ne comporte aucune difficulté de traduction, en revanche il pose problème pour le situer en contexte. Aussi certains auteurs renoncent-ils à l'insérer dans une péricope[48], mais d'autres, plus nombreux, cherchent une unité thématique : quelques-uns la trouvent dans des conseils de modération donnés par Qohélet[49], d'autres dans le fait que la perfection n'existe pas[50], d'autres encore dans le thème de la sagesse[51].
Pourtant, il est possible de discerner une unité littéraire dans le passage constitué de Qo 7,16-20, qui traite de l'identification implicite du juste (au sens religieux, le צדיק), avec le sage. Ainsi, si Qohélet reprend une citation en Qo 7,16, il réagit et la commente dans le verset 20, où les termes sage / juste, et se tromper / pécher sont interchangeables[52] : nul ne peut être juste / sage sans jamais se tromper / pécher. Le texte joue alors sur le double sens de ces mots, et s'il peut y avoir une certaine connotation moralisante, il s'agit simplement d'un constat pour Qohélet et non d'une exhortation[53]. Le « bien » dont le juste fait profession, mais auquel il lui arrive aussi de manquer, est interchangeable avec la sagesse, la justice (צדק) qui est aussi l'observation de la loi, et l'homme, qui est une créature naturellement limitée, ne peut pas vivre sans commettre d'erreur ou manquer à la sagesse. Le verset suivant vient donner une application casuelle à cette loi de nature, et, pour mieux convaincre le lecteur de cet état de fait, Qohélet lui rappelle, à la seconde personne, que lui aussi a dit du mal de son prochain[54]. Qu'en est-il de טוב dans les dernières occurrences de ce registre ?

Qo 9,2
Texte hébraïque

9.2 הַכֹּל כַּאֲשֶׁר לַכֹּל מִקְרֶה אֶחָד
לַצַּדִּיק וְלָרָשָׁע לַטּוֹב וְלַטָּהוֹר וְלַטָּמֵא

[46] R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, p. 170, écrit : « ...and never errs » ; J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 318, traduit en ce sens la fin du verset 20 : « ...sin cometer un solo error ».
[47] Voir à ce sujet, L. DI FONZO, *Ecclesiaste*, pp. 238-239 ; J.L. CRENSHAW, *Ecclesiastes*, p. 134.
[48] Par exemple, E. OSTY / J. TRINQUET, *La Bible*, Seuil 1973, intitulent sobrement le passage de Qo 7,1-22 « maximes diverses ».
[49] E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 377 ; R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, pp. 178s, voit en Qo 7,15-25 une réflexion issue de principes aristotéliciens avec lesquels Qohélet serait familier ; E. GLASSER, *Le procès du bonheur...*, p. 114, intitule Qo 7,15-24 : « ni présomption, ni défection »...
[50] D. MICHEL, *Qohelet*, p. 151 pour Qo 7,19-21 ; J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 318 pour Qo 7,19-21.
[51] Par exemple, N. LOHFINK, *Kohelet*, p. 55.
[52] Voir N. LOHFINK, *Qohelet*, p. 100.
[53] Voir L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen...*, pp. 172-173.
[54] Pour une autre interprétation, voir D. MICHEL, *Untersuchungen...*, p. 240 : seul celui qui n'accepte que l'avis de ses esclaves à son égard peut se considérer comme juste.

וְלַזֹּבֵחַ וְלַאֲשֶׁר אֵינֶנּוּ זֹבֵחַ
כַּטּוֹב כַּחֹטֶא
הַנִּשְׁבָּע כַּאֲשֶׁר שְׁבוּעָה יָרֵא׃

Traduction littérale et notes philologiques

9,2 Tous[a], comme[b] pour tous il y a un seul sort,
au juste[c] et au méchant, au *bon*[d] et au pur et à l'impur ;
à celui qui sacrifie et à celui qui ne sacrifie pas,
comme le *bon* ainsi le pécheur,
celui qui jure[e] comme celui qui craint de jurer.

a : la LXX traduit הבל au lieu de הכל[55].

b : la fonction de כַּאֲשֶׁר pose problème, comme en Qo 8,7. Le כי pourrait être dû à une dittographie. Certains auteurs[56] donnent à כַּאֲשֶׁר un sens comparatif, d'autres[57] un sens causal qui permet de lire le texte ainsi avec הבל au lieu de הכל[58] : « vanité, car il y a pour tous un même sort ». Le sens profond du verset reste cependant le même.

c : on peut remarquer[59] les -ל préfixés à la première série de substantifs, tandis que la dernière présente la particule -כ.

d : comme Qohélet désigne ici des couples antithétiques et qu'il manque le corollaire à « bon », toutes les versions sauf le Targum, rajoutent « et au mauvais » (ולרע)[60]. Mais avec certains auteurs[61], nous pensons qu'il n'est pas nécessaire de rajouter ce mot qui n'existe pas dans le TM.

e : littéralement : « le jurant ».

Commentaire

Dans ce verset[62], Qohélet rappelle, comme ailleurs en Qo 2,14.15 ; 6,6, qu'un même sort attend chaque homme, quelle que soit son éthique de vie[63] (qu'il soit bon ou méchant), ou son attitude cultuelle (qu'il jure ou non[64], qu'il sacrifie ou non). Certains auteurs[65] pensent que Qohélet déplore ici l'absence de rétribution dans l'ordre moral, mais il semble bien que nous ayons affaire à un simple constat d'évidence, puisque la mort est le lot commun, et que ce passage de Qohélet ne suppose pas le principe de rétribution, à la différence de l'épiloguiste en Qo 12,14 que nous allons commenter brièvement.

---

[55] Voir R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 89.

[56] R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world,* p. 300, qui traduit ainsi : « Everything is like everything ».

[57] C'est le cas de A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 145.

[58] Voir aussi D. MICHEL, *Untersuchungen...*, pp. 174s.

[59] Avec R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world,* p. 300, pour qui ce changement rompt la monotonie.

[60] Voir à ce sujet R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 89.

[61] A. LOADER, « Polar Structures in the Book of Qohelet », pp. 102s ; J. VILCHEZ LINDEZ, *Ecclesiastés o Qohélet*, p. 350.

[62] Pour une approche structurelle de ce verset, voir O. LORETZ, *Qohelet*, pp. 267-271 ; G.S. OGDEN, « Qoheleth IX, 1-16 », p. 162 ; V. D'ALARIO, *Il libro del Qohélet*, p. 156, et N. LOHFINK, *Qohelet*, pp. 110-114.

[63] Voir R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 91, qui est de cet avis : « His conclusion is that ethical considerations have nothing to do with the way things turn off for human being. »

[64] Au sujet de cette pratique, voir H.W. HERTZBERG, *Der Prediger*, p. 177 ; A. BARUCQ, *Ecclésiaste-Qohélet*, p. 159 ; D. MICHEL, *Untersuchungen...*, p. 175.

[65] J. VILCHEZ LINDEZ, *Ecclesiastés o Qohélet*, p. 353.

Qo 12,14
Texte hébraïque

12.14 כִּי אֶת־כָּל־מַעֲשֶׂה הָאֱלֹהִים יָבִא בְמִשְׁפָּט
עַל כָּל־נֶעְלָם אִם־טוֹב וְאִם־רָע׃

Traduction littérale et notes philologiques
12,14 Car Dieu fera venir toute œuvre[a] en jugement,
sur tout ce qui est caché que ce soit *bon* ou mauvais.
a : l'absence d'article à מַעֲשֶׂה après אֶת est relativement fréquent (Ex 21,28 ; 1 Sm 24,5...)[66] ; d'autre part ce substantif est aussi déterminé par כָּל[67], ce qui permet de lui conférer une valeur absolue.

Approches sémantique et contextuelle
Les six versets conclusifs de Qohélet (12,9-14) sont l'œuvre de l'épiloguiste[68]. Il est certes plus facile de discerner ici le caractère moralisant de טוב, puisque les deux derniers versets sont l'exacte reprise de l'opinion traditionnelle : la crainte de Dieu, l'observance des commandements et la justice divine constituent des *topoi* traditionnels, et on ne les retrouve pas comme tels dans l'œuvre de Qohélet lui-même[69]. Ils reflètent à l'évidence l'opinion de l'épiloguiste, moins novateur, moins critique et plus conformiste[70] que son maître. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce dernier verset lors de l'étude thématique et sémantique du jugement chez Qohélet. Si, pour l'épiloguiste, le jugement de Dieu sur toute chose, visible ou cachée, bonne ou mauvaise, va de soi, pour Qohélet cela ne semble ni si évident, ni si clair[71].
L'étude de ces passages nous permet de proposer une première série de *conclusions* quant à l'emploi par Qohélet du terme טוב :
- L'utilisation par Qohélet de l'expression טוב לִפְנֵי הָאֱלֹהִים en Qo 2,26 ; 7,26 ne semble pas reliée au principe traditionnel de rétribution qui est absent de son œuvre. Un telle idée supposerait en effet que le טוב soit le fruit d'une attitude humaine conforme à la loi divine, ce qui n'est pas explicite ici. Ce טוב paraît plutôt découler d'une faveur divine accordée à celui qui est טוֹב לִפְנֵי הָאֱלֹהִים, selon un dessein qui demeure incompréhensible à l'homme.
- La citation reprise par Qohélet en Qo 8,12-13 attribue le טוב à ceux qui craignent Dieu, selon la traditionnelle doctrine de la rétribution. Néanmoins, s'il est légitime de donner au vocabulaire de ce passage son sens usuel, il n'en reste pas moins que,

---

[66] R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world,* p. 355.
[67] E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste,* p. 484.
[68] A ce sujet, voir les divers commentaires : F. DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth,* pp. 81s ; K. GALLING, *Der Prediger,* pp. 124-125 ; A. LAUHA, *Kohelet,* pp. 217-220 ; W. ZIMMERLI, *Das Buch des Predigers,* pp. 149s.
[69] V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet,* p. 172, écrit : « Il duplice commando : 'tenir Dio e osserva i sui commandamenti' non ha paralleli nel resto del libro ».
[70] Voir J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet,* p. 421, pour qui ce trait de caractère fait ressembler l'épiloguiste à Ben Sira.
[71] R. MURPHY, *Eclesiastes*, p. 126.

chez Qohélet, l'éventuelle connotation morale n'est pas de l'ordre de l'exhortation mais du constat.
- La dernière occurrence, Qo 7,20, joue sur le double sens, interchangeable, des termes sage / juste, se tromper / pécher, et là encore, il s'agit tout au plus d'un constat, et non d'une exhortation morale.
Ainsi, Qohélet semble conférer à ce premier registre de l'emploi du mot טוב un sens particulier : le טוב devant Dieu désigne l'homme à qui Dieu est favorable, sans connotation morale, c'est-à-dire sans référence au principe de rétribution, mais sans que l'homme puisse comprendre le dessein de Dieu à son égard. Il nous reste à étudier les autres significations que Qohélet confère à la racine טוב dans son œuvre.

Les tournures -מן... טוב forment-elles une catégorie à part ?

De nombreux versets de Qohélet commencent par טוב et sont suivis de -מן afin d'exprimer la comparaison « mieux vaut »[72] : Qo 4,3.6.9.13 ; 5,4 ; 6,9 ; 7,1.2.3.5.8 ; 9,16.18[73]. Dans toutes ces occurrences, la construction de la phrase est la suivante : טוב (qui est un adjectif), suivi du sujet, de -מן puis du second terme de la comparaison. Néanmoins, il existe d'autres passages dont טוב constitue le premier mot et qui ne sont pas suivis de -מן. Certains parmi eux (Qo 7,11.18) semblent posséder une valeur similaire à celle des -מן...טוב, aussi est-il nécessaire de les étudier dans cette section.
Qohélet utilise cependant une autre construction pour exprimer la comparaison, sans recourir à l'adjectif טוב en Qo 4,17 ; 6,5 ; 9,17[74]. Seule de ces trois occurrences, la première a valeur de conseil (Qo 4,17), et mériterait d'être rattachée à cette section. Mais, comme nous l'avons déjà étudiée en détail dans le chapitre précédent, nous nous contenterons de reprendre la leçon qu'elle contient.
Si, avec la plupart des auteurs[75], on peut qualifier Qo 7,1-8 de composition unitaire en raison de la répétition de cinq des occurrences de -מן...טוב, il n'en reste pas moins que les autres occurrences sont largement disséminées dans tout le reste de l'œuvre. Pourtant, il est possible de trouver une certaine cohérence interne à ces versets, grâce à la question du verset 6,12 où Qohélet demande ce qui est le mieux pour l'homme (מַה־טּוֹב לָאָדָם). En effet cette question, qui est loin d'être simplement rhétorique, puisqu'elle concerne la vie entière de l'individu[76], se situe presque juste au milieu de la série des -מן...טוב : six occurrences sont placées

[72] Cf. à ce sujet E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 364, pour qui מן suffit à exprimer la comparaison ; et P. JOÜON, *Grammaire de l'Hébreu Biblique*, § 133[e]
[73] Voir à ce sujet G.E. BRYCE, « 'Better'-Proverb : An Historical and Structural Study », pp. 343-354 ; S.G.OGDEN, « The 'Better'-Proverb (tôb Spruch), Rhetorical Criticism, and Qoheleth », pp. 489-505.
[74] Voir au sujet de cette construction grammaticale, A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 171.
[75] Par exemple, R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, p. 265 ; A. LAUHA, *Kohelet*, pp. 122 ; J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 302 …
[76] Voir A. SCHOORS, « Words typical of Qoheleth », p. 37, qui écrit : « Sometimes טוב acquires a deeper or broader meaning than 'enjoyable (things), prosperity', when it is used in sceptical questions like Qoh 6,12 […]. It is not the question about what is good for mankind always and everywhere, but what is good for the undividual in his life. »

avant (Qo 4,3.6.9.13 ; 5,4 ; 6,9) et sept sont placées après (Qo 7,1.2.3.5.8 ; 9,16.18, mais ces deux dernières occurrences n'en font qu'une par le sens). Outre le fait que le verset 6,12 possède une place stratégique en ce qui concerne l'articulation du livre, il semble aussi commander la série de réponses concrètes et existentielles des טוב...מן-, ne serait-ce que par la répétition sémantique du mot טוב qui commence chaque verset.

On pourrait tenter de distinguer les passages concernés selon qu'il s'agit de la reprise par Qohélet de proverbes connus ou populaires, ou de *meshalim* qu'il invente lui-même, à l'appui d'une démonstration par exemple. Mais, outre le fait que les sources de ces proverbes sont peut-être diverses[77], et difficilement repérables, il faut tenir compte aussi du fait que Qohélet, s'il les réemploie, le fait toujours à sa manière, bien qu'il puisse partager le style de ses « interlocuteurs ». Il serait sans doute plus judicieux d'essayer de classer ces טוב...מן- en raison de la qualité de réponse qu'ils offrent à la question du verset 6,12, ce qui ne nous empêchera pas de chercher dans chaque cas s'ils appartiennent on non en propre à Qohélet.

En effet, il semble possible de distinguer ces différentes tournures en fonction de la valeur de ce qui est conseillé ou « critiqué » par Qohélet, que ces tournures appartiennent en propre à Qohélet, ou qu'ils reprennent des citations dont il partage le style :

- Certaines de ces tournures, que nous appellerons « relatives » faute de trouver un terme plus adéquat, mettent en exergue des agirs ou des situations qu'il est préférable d'éviter selon Qohélet : ce sont les « agirs criticables ».
- D'autres occurrences offrent toute une série de conseils « positifs » qu'il convient de suivre, pour Qohélet, afin de mener au mieux son existence sous le soleil : ce sont les « agirs préférables ».

En effet, Qohélet « relativise » certaines réalités (la vie, le pouvoir…), bien qu'il ne nie pas leur valeur fondamentale intrinsèque (par exemple, Qo 9,4b : « chien vivant vaut mieux que lion mort »). Une telle relativisation ne l'empêche pourtant pas de formuler ailleurs des jugements positifs sur ces mêmes réalités. La différence de perception, positive ou négative, tient exclusivement chez Qohélet aux circonstances des cas qu'il observe.

Les טוב...מן- « relatifs » ou « agirs criticables »

En six occurrences (Qo 4,3.13 ; 5,4 ; 7,1.2.3), Qohélet définit ce qui est bon pour l'homme de manière sinon négative, du moins relative (« mieux vaut s'abstenir de… »). Nous allons tenter de commenter brièvement chacun de ces passages, afin de déterminer la valeur existentielle de טוב dans chaque cas, et son rapport éventuel au bonheur et à la joie de vivre.

Qo 4,3

Ce verset a déjà été traduit et commenté dans le chapitre précédent qui traitait du problème du mal. En effet, la triste déduction que formule ainsi Qohélet : « et mieux que tous les deux [le vivant et le mort], [je loue] celui qui n'est pas, car il n'a pas vu

[77] R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, p. 266, le constate pour la série des occurrences situées en Qo 7,1-14.

l'œuvre mauvaise qui se fait sous le soleil », vient conclure les terribles constats du verset 4,1, concernant les oppressions et les forfaits multiples commis par certains hommes. Il est clair que ce passage est propre à Qohélet, même si d'autres ont parfois lancé de tels cris de détresse (Jr 20,18 ; Jb 7,16 ; 10,18) ; on y retrouve son ton très personnel, que l'on serait tenté de qualifier de pessimiste, mais qui n'est malheureusement que réaliste. Typique aussi est le rapport de cause à effet qu'il établit entre les versets 1 et 3 : mieux vaut ne pas naître que voir et subir les exactions humaines qui se perpétuent chaque jour sur terre. On ne peut certes pas parler de bonheur dans ce constat noir et lucide, mais on ne peut pas non plus affirmer que Qohélet enjoigne systématiquement à ne pas vivre, lui qui par ailleurs incite l'homme à profiter des joies de l'existence (cf. les sept refrains par exemple).

Qo 4,13
Texte hébraïque

4.13 טוֹב יֶלֶד מִסְכֵּן וְחָכָם
מִמֶּלֶךְ זָקֵן וּכְסִיל
אֲשֶׁר לֹא־יָדַע לְהִזָּהֵר עוֹד׃

Traduction littérale et notes philologiques
4,13 *Mieux [vaut]* un jeune homme[a] pauvre[b] mais sage
qu'un roi vieux et insensé
car[c] il ne sait plus se laisser conseiller[d].

a : יֶלֶד peut désigner aussi bien un enfant (1 Sm 3,1) qu'un jeune homme (1 R 12,8), ou un homme mûr (1 R 14,21 ; Gn 14,24...). En raison du parallélisme antithétique avec זָקֵן, la seconde traduction nous semble préférable.

b: מִסְכֵּן est, pour certains[78], un mot d'origine araméenne, propre à Qohélet, qu'il utilise ici et en Qo 9,15.16. C'est un mot rare attesté aussi en Sir 4,3 ; 30,14[79].

c : אשׁר est explicatif, c'est-à-dire que le roi est insensé parce qu'il ne sait plus se laisser conseiller[80].

d : לְהִזָּהֵר suit la construction suivante : l' yd' + inf. cs. ; on le retrouve en Is 56,11 ; Jr 4,22 avec le sens de « ne pas savoir faire quelque chose ». Aussi la fin de ce verset est-elle habituellement rendue ainsi : « qui ne sait pas se 'laisser avertir' », mais certains commentaires préfèrent traduire ainsi : « qui ne sait pas 'prendre soin de lui-même' », parce que ce sens serait plus en rapport avec l'âge avancé du roi. Nous maintenons la compréhension usuelle, en raison du contexte de la péricope toute entière.

Commentaire contextuel
Le verset 4,13 constitue l'introduction d'une petite historiette racontée par Qohélet en Qo 4,13-16[81], dont il s'agit de tirer une leçon générale, sans trop s'inquiéter de chercher à savoir quels personnages ou quels évènements sont ici concernés[82].

---

[78] R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, p. 243.

[79] Texte du Siracide publié in P. BEENTJES, *The book of Ben Sira in Hebrew : a text edition of all extant Hebrews manuscripts and a synopsis of all parallel Hebrew Ben Sira Texts.*

[80] Cf. N. LOHFINK, *Qohelet*, p. 74.

[81] Pour une approche thématique de ce passage, voir F. DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth*, pp. 281s ; L. LEVY, *Qoheleth*, pp. 89-92 ; A. LAUHA, *Kohelet*, pp. 91s ; G.S. OGDEN, *Qoheleth*, pp. 71s ; L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen...*, pp. 134-136, et N. LOHFINK, *Qohelet*, p. 74.

Si Qohélet ose opposer la sagesse d'un jeune homme à la folie d'un vieillard, fût-il roi, c'est sans doute d'une part pour contrer la tradition qui allie souvent connaissance et maturité, dont témoigne par exemple Jb 12,12[83], mais aussi pour montrer un cas de réussite exceptionnelle qui néanmoins ne dure pas. Si certains auteurs voient dans cette petite histoire la critique d'une politique qui fait et défait les rois[84], il nous semble pourtant que ce טוב...מן-, même s'il ne donne pas un conseil de vie applicable par tout un chacun, permet cependant à Qohélet de rappeler que tout est transitoire et passager sur terre, qu'il ne faut s'attacher à rien, fût-ce à la célébrité, en raison de l'adage bien connu : « nul n'est irremplaçable »[85]. En outre, la présence du verbe ראיתי au verset 15, insiste sur la déduction suivante : même le jeune homme intelligent ne va pas pouvoir satisfaire ses nombreux partisans.
La morale de cette péricope, même si elle ne paraît pas aussi négative que le pensent certains auteurs[86], remet chaque chose à sa place : ceci aussi est vanité et poursuite de vent (Qo 4,16), même le pouvoir, en raison de l'humeur changeante de la faveur populaire[87] qui le met en place. C'est la raison pour laquelle ce טוב...מן- peut être placé dans les conseils « relatifs », puisque Qohélet relativise le pouvoir, dont l'exercice semble soumis à des facteurs extérieurs sur lesquels aucune prise n'est possible. Dans le même temps, on peut aussi conclure que Qohélet préfère en tout état de cause la sagesse au refus de se laisser conseiller...

Qo 5,4
Texte hébraïque

5.4 טוֹב אֲשֶׁר לֹא־תִדֹּר מִשֶּׁתִּדּוֹר וְלֹא תְשַׁלֵּם׃

Traduction littérale et notes philologiques
5,4 *Mieux [vaut]* que[a] tu ne fasses pas de vœu [plutôt] que tu fasses un vœu et ne l'accomplisses pas.
a : אֲשֶׁר introduit une énonciation[88], c'est-à-dire une proposition sujet.

Commentaire contextuel
Sans trancher toutes les questions liées au problème du culte auxquelles Qohélet fait allusion[89], on peut néanmoins constater qu'il opte pour une attitude de prudence dans le domaine des vœux religieux, qui rappelle et dépasse la législation du

---

[82] Les commentaires à ce sujet sont très divers et n'offrent pas d'intérêt pour le sens de la péricope. Nombreux sont les auteurs qui préfèrent s'abstenir de rechercher de quels personnages il s'agit, par exemple E. GLASSER, *Le procès du bonheur...*, p. 180 ; R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 42 ; J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 267.
[83] Voir à ce sujet E. GLASSER, *Le procès du bonheur...*, p. 81.
[84] N. LOHFINK, *Kohelet*, p. 39, par exemple.
[85] R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, p. 244, écrit à ce sujet : « The theme, however, is clear : the transitoriness of fame ».
[86] V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, p. 121.
[87] Voir N. LOHFINK, *Qohelet*, p. 74, qui intitule ce verset : « Favore popolare mutevole ».
[88] Voir E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 338, et A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, pp. 139-140.
[89] A ce sujet cf. les commentaires suivants : L. LEVY, *Qoheleth*, p. 117 ; H.W. HERTZBERG, *Der Prediger*, p. 123 ; A. LAUHA, *Kohelet*, pp. 98s ; W. ZIMMERLI, *Das Buch des Predigers*, p. 182 ; J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, pp. 270s ; L. SCHWIENHORST- SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen...*, pp. 136-138.

Pentateuque (Dt 23,22 ou Nb 30,3 par exemple[90]). Si Qohélet reprend un mashal de source législative, il n'empêche que le bon sens populaire le fait sien lui aussi : ne pas faire de promesse si l'on craint de ne pas l'honorer relève de la prudence la plus élémentaire, surtout dans le domaine religieux[91]. Mais l'originalité de Qohélet va encore une fois au delà de cette sagesse traditionnelle, puisque ce טוב...מן-, placé dans son contexte (Qo 4,17-5,6), concerne l'attitude de foi fondamentale pour laquelle Qohélet se prononce, et non pas simplement l'une de ses manifestations extérieures. Ainsi Qohélet fustige-t-il l'insensé qui se cache derrière une inadvertance (שגגה ; Qo 5,5), comme prétexte à son manquement, comme il dénonce dans le domaine politique les gouvernants qui utilisent cette même שגגה pour masquer leur incompétence (Qo 10,5). Il ne s'agit donc pas d'un conseil simplement » négatif » en ce sens qu'il vaut mieux s'abstenir de faire quelque chose, mais bien plutôt d'un conseil de vie, et ainsi on peut le considérer comme bénéfique pour l'homme dans son quotidien.

Qo 7,1
Texte hébraïque

7.1 טוֹב שֵׁם מִשֶּׁמֶן טוֹב
וְיוֹם הַמָּוֶת מִיּוֹם הִוָּלְדוֹ׃

Traduction littérale et notes philologiques
7,1 *Mieux [vaut]* un nom[a] qu'une bonne huile
et[b] le jour de la mort que le jour de naissance de quelqu' un[c].
a : le טוב mis en début de phrase sert à la comparaison mais ne qualifie pas שם[92].
b : le ו, qui introduit la seconde partie de ce verset, sert aussi à la comparaison[93] (ו *adaequationis*).
c : le suffixe de הִוָּלְדוֹ reste difficile à comprendre et à traduire. Pour certains, il n'est pas utile de le traduire parce qu'il ne désigne personne[94] ; il s'agirait en fait de la copule du premier mot du verset suivant, recopiée à tort ici[95]. Pour d'autres il est inhabituel, certes, mais Qohélet a déjà utilisé en Qo 8,16 la troisième personne de manière impersonnelle, et on pourrait comprendre ainsi : « le jour de la naissance de quelqu'un »[96]. Le sens reste cependant le même.

Commentaire contextuel[97]
Le premier stique de ce verset reprend sans doute un proverbe d'origine populaire[98], de la même veine que Pr 10,7 ou 22,1 par exemple, sur lequel s'appuie Qohélet pour

[90] R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, p. 248, pour qui le même thème se retrouve aussi en Sir 18,21.
[91] Cf. à ce sujet E. GLASSER, *Le procès du bonheur…*, pp. 87-88.
[92] E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 364.
[93] GK, § 161 a ; P. JOÜON, *Grammaire de l'Hébreu Biblique*, § 174h.
[94] A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 162, traduit avec GORDIS : « The day of one's birth ».
[95] E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 364.
[96] R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, p. 267.
[97] Pour une approche contextuelle du passage auquel appartient ce verset, ainsi que les deux suivants, (Qo 7,1-10), voir L. LEVY, *Qoheleth*, pp. 103-105 ; H.W. HERTZBERG, *Der Prediger*, pp. 145s ; A. LAUHA, *Kohelet*, pp. 123s ; D. MICHEL, *Untersuchungen…*, pp. 126-137 ; L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen…*, pp. 160-165…

le second mashal qui lui est propre[99], quoique certains auteurs n'en attribuent pas la paternité à Qohélet[100]. Avec son ironie coutumière, Qohélet commente à sa manière[101] le proverbe où la sagesse populaire loue la renommée de celui qui laisse un souvenir durable à la postérité, en louant, lui, le jour de la mort, ainsi qu'il a déjà loué en Qo 4,2 celui qui ne naît pas, puisque la mort efface toutes les différences. Par ailleurs, Qohélet ne semble pas d'accord avec le premier stique de ce verset, puisqu'en Qo 9,8 il enjoint l'homme à se parfumer (« que l'huile ne manque pas sur ta tête »)[102].
Mais si le ton de Qo 4,2 reflète un cri de révolte contre les oppressions humaines, le ton du second stique de Qo 7,1 semble plus détaché, moins concrètement lié à une situation terrible : Qohélet se contente de critiquer la sagesse populaire qui s'attache à la renommée *post-mortem*[103], dont la durabilité, même si elle est moins éphémère que les senteurs d'une huile, n'en est pas moins comptée[104]. Le jour de la mort reste le dénominateur commun de tous les hommes, quelle que soit leur réputation (Qo 3,16-22), et Qohélet constate qu'il vaut mieux que celui de la naissance, en raison du caractère insensé de la vie qui, elle aussi, ne dure pas[105]. Néanmoins le verset suivant vient éclairer ce dur aphorisme de Qohélet en le commentant[106].

Qo 7,2
Texte hébraïque

7.2 טוֹב לָלֶכֶת אֶל־בֵּית־אֵבֶל
מִלֶּכֶת אֶל־בֵּית מִשְׁתֶּה
בַּאֲשֶׁר הוּא סוֹף כָּל־הָאָדָם
וְהַחַי יִתֵּן אֶל־לִבּוֹ׃

Traduction littérale et notes philologiques
7,2 : *Mieux [vaut]* aller à la maison de deuil
qu'aller à la maison de banquet,
car[a] c[b]'est la fin de tout homme,
et que le vivant [y] applique[c] son cœur.
a : בַּאֲשֶׁר signifie ici « parce que »[107].
b : הוּא est un pronom neutre même s'il a le genre de סוֹף; il représente la maison de deuil[108].

---

[98] Voir R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, p. 266, et J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 304, qui sont de cet avis.
[99] R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, p. 265, et E. GLASSER, *Le procès de bonheur…*, p.103, pensent aussi que Qo 7,1b est propre à Qohélet.
[100] Par exemple E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 365.
[101] R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, p. 266, note que, selon son habitude, Qohélet reprend un proverbe pour le commenter de manière non conformiste ensuite ; il a procédé ainsi en Qo 4,9-10 ; 5,9-10.
[102] Voir L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen…*, p. 163.
[103] Voir N. LOHFINK, *Kohelet*, p. 51, et R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 63, qui constate : « …as Lohfink remarks, the pleasant proverb of v 1a is pushed *ad absurdum* by the ironic comments that follow in v1b-a. »
[104] Cf. à ce sujet R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 63, et la très belle page de J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 305.
[105] R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, p. 267.
[106] Avec E. GLASSER, *Le procès du bonheur…*, p. 104.
[107] A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 144.

c : littéralement « donne son cœur », comme en Qo 1,13, ce qui signifie « réfléchir à ». Cette construction, substantif et verbe à l'imparfait, peut exprimer un souhait, un conseil[109].

Commentaire contextuel

Qo 7,2 commente et explique le verset précédent : la maison de deuil est préférable à celle où l'on festoie, comme la mort l'est à la vie[110]. Ces réflexions de Qohélet ne sont pas issues, comme en Qo 4,1-3 ; 6,1-9 par exemple, de situations particulières extrêmes pour l'homme. Elles reflètent davantage une opinion philosophique[111], ou au moins une réflexion générale de Qohélet, basée sur la brièveté de la vie, dont le terme fatal et inéluctable est toujours trop proche. Aller à la maison où l'on pleure un décès permet à l'homme de dialectiser sa propre mort, de réfléchir (c'est le sens de « donner son cœur ») à sa condition transitoire, au caractère éphémère de la vie[112], ce qu'il ne fait pas lorsqu'il célèbre une naissance ou banquette par exemple. Bien que ce טוב...מן- ne puisse être classé dans la catégorie des conseils de vie « positifs » de Qohélet, il n'en demeure pas moins que celui-ci incite ailleurs l'homme à se réjouir des joies de l'existence, notamment manger et boire (Qo 9,7 par exemple), ce qui se fait couramment dans un banquet. Cette opposition incite certains auteurs[113] à penser que Qohélet ironise sur la sentence populaire qu'il reprend dans le premier stique du verset 7,2. Mais il est pourtant possible de concilier ces deux versets en apparence contradictoires : réfléchir à la finitude humaine par le biais de la vision de la mort d'autrui (la maison de deuil), permet de dialectiser sa propre mort et de l'intégrer, mais n'empêche cependant pas de se réjouir et de s'égayer en appréciant les bons moments de la vie, tels que les festins et la convivialité, parce que « il y a un temps pour pleurer et un temps pour rire sous le soleil » (Qo 3,4).

Qo 7,3
Texte hébraïque

7.3 טוֹב כַּעַס מִשְּׂחֹק
כִּי־בְרֹעַ פָּנִים יִיטַב לֵב׃

Traduction littérale et notes philologiques

7,3 : *Mieux [vaut]* chagrin que rire
car sous un visage triste[a] joyeux[b] est le cœur.

a : רֹעַ, qui vient de la même racine que רע, signifie « tristesse »[114], « chagrin », comme en Gn 40,7 ; Dt 15,10 ou 1 Sm 1,8 par exemple, et ce sens s'accorde bien avec le contexte[115].

---

108 E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 365 ; voir aussi J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 302 note.

109 Avec R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 60, et J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 302.

110 Voir à ce sujet, J.J. LAVOIE, « La philosophie comme réflexion sur la mort : étude de Qohélet 7,1-4 », pp. 91-107.

111 Cf. l'opinion de J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 268, à ce sujet.

112 Voir R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, p. 268, et E. GLASSER, *Le procès du bonheur*…, p. 104, qui pensent de même. Cf. R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 64.

113 Par exemple L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen*…, p. 163.

114 P. REYMOND, *Dictionnaire d'Hébreu et d'Araméen Bibliques*, p. 356 a.

115 Avec la majorité des auteurs : E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 366 ; R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, p. 268 ; J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 307…

b : comme en 1 R 21,7 ou Jg 18,20 par exemple, l'expression יִיטַב לֵב signifie « être joyeux ». Mais ainsi que le comprennent la majorité des auteurs[116], il faut entendre par « joyeux » une connotation sinon de sagesse, du moins de réflexion, et non de pur plaisir, ainsi que le montre le verset suivant.

Commentaire contextuel

Ce dernier טוב...מִן- « relatif » du passage formé par Qo 7,1-4 vient le conclure et l'éclairer[117], avec le ton ironique et habituel de Qohélet. En quoi le chagrin est-il préférable au rire, si ce n'est que la tristesse peut approfondir la réflexion de l'homme quant à sa condition, et lui procurer, sinon une gaieté du cœur, du moins une certaine sagesse joyeuse qu'il ne possède pas lorsqu'il se laisse aller au rire, comme les insensés du verset suivant[118] ? En ce sens-là, mais en ce sens-là seulement, le chagrin est meilleur que le rire, en ce qu'il s'oppose à la légèreté et à la frivolité d'une vie superficielle[119]. Mais en aucun cas il ne conviendrait de donner une coloration morale à ce mashal de Qohélet, telle que la valeur salutaire de la souffrance par exemple[120]. Qohélet constate simplement qu'un visage triste peut refléter un cœur sage, puisque le sage sait qu'à l'instar de l'insensé, il doit mourir (Qo 2,14-15). D'autre part, Qohélet exhorte le jeune homme à éloigner le chagrin de son cœur (Qo 11,10a)[121], il ne se fait donc pas le chantre de la tristesse.

Conclusion sur les טוב...מִן- « relatifs » ou les agirs criticables

Si l'on met à part le premier טוב...מִן- de Qo 4,3 qui vient conclure une situation existentielle d'oppression des faibles, les cinq autres טוב...מִן- semblent constituer des conseils de vie donnés par un homme qui a su observer le monde qui l'entoure et en tirer ses propres conclusions. Même si Qohélet cite et commente ensuite certaines de ces tournures, il n'empêche qu'il partage le style de ses « interlocuteurs », et qu'il invite son destinataire à distinguer entre le bien et le mal, entre ce qu'il vaut mieux faire et ce dont il convient de s'abstenir.

Il s'agit ici de conseils « relatifs » : préférer la sagesse au refus de se laisser conseiller (Qo 4,13), ne pas s'engager auprès de Dieu à la légère (Qo 5,4), dialectiser sa propre mort en lui reconnaissant un caractère inéluctable (Qo 7,1-4), ne forment pas des pensées somme toute si négatives, puisqu'elles permettent de relativiser dans certains cas particuliers des valeurs dont la qualité semble à première vue incontestable (la vie, le pouvoir, le culte, le rire). Elles sont le résultat lucide

---

[116] E. PODECHARD, *l'Ecclésiaste*, p. 366 ; R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, p. 268.

[117] Cf. E. GLASSER, *Le procès de bonheur…*, p. 105, qui observe que « 7,1-4 forme un tout dont les éléments s'éclairent mutuellement ».

[118] Cf. R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, p. 175, qui traduit ce verset ainsi : « Better sorrow than laughter, for through sadness of countenance the understanding improves », et J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 307, qui met l'accent sur la maturité philosophique engendrée par les épreuves de la vie.

[119] Avec R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 64 : « Sorrow is certainly better than laughter, which could be merely mindless frivolity. »

[120] Avec R. GORDIS, *ibidem*, p. 269 ; mais contre L. ALONSO SCHÖKEL, *Eclesiastés*, pp. 45-46, ou J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 307.

[121] Voir L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen…*, p. 163.

d'un esprit réaliste, et qui ne cherche pas à se leurrer, à « s'en faire accroire », avec des faux-semblants ou des instants éphémères de gaieté. Se savoir mortel et vivre en conséquence est la leçon majeure de ces טוב...מן-, ce qui implique une attitude de vie et une attitude religieuse justes. Cette leçon n'est ni pessimiste, ni exagérément triste, elle est simplement réaliste et utile pour mener son existence à terme, en toute connaissance de cause. Par ailleurs, si Qohélet relativise parfois des valeurs considérées comme absolues, il invite aussi l'homme à réfléchir sur sa condition, comme il l'invite à «regarder» au jour de malheur (Qo 7,14). Voyons si les טוב...מן- « positifs » de Qohélet peuvent nous apporter des conseils de bien vivre.

Les טוב...מן- « positifs » ou les agirs préférables
En sept occurrences (Qo 4,6.9 ; 6,9 ; 7,5.8.18 ; 9,16.18 qui sont étudiés ensemble), Qohélet utilise la structure des טוב...מן- pour donner à l'homme quelques conseils de vie. Examinons les successivement.

Qo 4,6
Texte hébraïque

4.6 טוֹב מְלֹא כַף נָחַת
מִמְּלֹא חָפְנַיִם עָמָל וּרְעוּת רוּחַ׃

Traduction littérale et notes philologiques
4,6 *Mieux [vaut]* une poignée de tranquillité[a]
que les deux mains pleines[b] de peine[c] et de poursuite de vent.
a : מְלֹא כַף נָחַת est à l'état construit ; on trouve une construction semblable en 1 R 17,12, et l'on peut traduire par « une poignée de tranquillité »[122]. נַחַת est attesté en Qo 6,5 ; 9,17. Certains auteurs[123] émettent l'hypothèse d'une origine de ce mot dans les textes phoeniciens[124].
b : littéralement חָפְנַיִם, qui est un duel, désigne le creux formé par les deux mains réunies en coupe. C'est le cas en Ex 9,8 ; Lv 16,12 ; Ez 10,2.7 et Pr 30,4.
c : עָמָל possède plusieurs sens : ici celui de la peine procurée par le travail semble le mieux en contexte.

Commentaire contextuel
Ce verset forme, avec les deux qui le précèdent et les deux qui le suivent (Qo 4,4-8), une petite unité thématique[125] traitant du travail et des risques d'excès qu'il contient en germe. Qohélet ouvre sa réflexion par un constat d'évidence : le succès d'une œuvre engendre souvent la jalousie d'autrui (Qo 4,4), comme s'il n'était pas

---

[122] D.J.A. CLINES, *The Dictionary of Classical Hebrew,* IV, p. 451, traduit « a handful of rest ».
[123] A. DAHOOD, *Canaanite-Phoenician Influence in Qoheleth*, pp. 46-47.
[124] Pour les 7 attestations de ce mot dans les textes phoeniciens, voir A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 67.
[125] E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 324, opte pour cette délimitation textuelle ; mais J., *Eclesiastés o Qohélet* , p. 262, préfère la limiter à Qo 4,4-6, ainsi que L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen...*, p. 130 ; K. GALLING, *Der Prediger*, p. 89 ; W. ZIMMERLI, *Das Buch des Predigers*, p. 176 et d'autres, comme E. GLASSER, *Le procès du bonheur...*, p. 69, l'élargissent à Qo 3,16-4,12...

possible de réussir sans le payer au prix fort[126] : l'envie de l'un engendre la réponse de l'autre par le désir de le surpasser dans une éternelle rivalité.
Puis Qohélet poursuit en condamnant deux attitudes pareillement excessives quant au travail de l'homme : la paresse (Qo 4,5) et la frénésie inutile (Qo 4,8). Nous laissons la paternité du verset 4,5, assez controversée[127], à Qohélet, parce que ce mashal semble bien en contexte pour justifier l'opinion personnelle de Qohélet dans le verset suivant[128] : même si l'admonestation contre la paresse constitue un topos traditionnel, que l'on retrouve par exemple en Pr 6,10 ou Pr 24,33, il ne fait pas de doute que Qohélet le reprend à sa manière qui consiste à l'associer à l'avertissement contre l'excès inverse, le zèle excessif et infructueux. Car si Qohélet désapprouve également l'oisiveté et le labeur incessant[129], il sait qu'il vaut mieux accepter de se reposer plutôt que se fatiguer inutilement à courir après du vent (Qo 4,6)[130]. Dans le contexte socioculturel qui est celui de la vie agricole et artisanale, c'est-à-dire des personnes qui vivent de leurs mains, Qohélet ne fait pas l'éloge de la paresse mais de la tranquillité[131]. N'a-t-il pas ailleurs dit la même chose de l'homme qui peine à amasser des richesses dont personne, pas même lui, ne profite (Qo 4,8) ?
Même si Qohélet désapprouve une certaine attitude humaine qui fait de la vie une éternelle compétition[132], au détriment d'autrui le plus souvent, il serait injuste de conclure qu'il se fait le chantre de la médiocrité. Il nous semble au contraire qu'il enjoint l'homme à la modération, qui est une grande qualité, parce qu'elle permet à la fois de jouir du repos mérité, et du travail avec ses justes fruits, qui tous sont des dons de Dieu (cf. à ce sujet les sept refrains de Qohélet sur la joie de vivre).

Qo 4,9
Texte hébraïque

4.9 טוֹבִים הַשְּׁנַיִם מִן־הָאֶחָד
אֲשֶׁר יֵשׁ־לָהֶם שָׂכָר טוֹב בַּעֲמָלָם׃

Traduction littérale et notes philologiques
4,9 *Mieux [vaut*] les deux[a1] que le seul[a2]
car[b] il y a pour eux une bonne récompense[c] dans leur peine.
a1 et a2 : l'article de הַשְּׁנַיִם et הָאֶחָד est compris par certains auteurs comme l'indication qu'il s'agirait ici de catégories d'individus déterminées : les « solitaires » opposés aux

[126] R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 38, qui cite l'adage bien connu : « homo homini lupus ».
[127] Contre R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, p. 241, par exemple, qui pense que Qohélet ne fait que reprendre ici une sentence traditionnelle avec laquelle il n'est pas d'accord et qu'il contredit ensuite au verset suivant et R.N. WHYBRAY, « The Identification and Uses of Quotations in Ecclesiastes », pp. 440-441.
[128] Avec R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 38, pour qui le verset 5 qui appartient à Qohélet doit se comprendre « en tandem » avec le verset suivant.
[129] Toujours avec R. MURPHY, *ibidem*, p. 39, qui écrit à ce sujet en citant M.V. FOX : « M. Fox calls the proverbs complementary, not contradictory ».
[130] Cf. à ce sujet E. GLASSER, *Le procès du bonheur*..., p. 75, qui écrit : « ...la sagesse du juste milieu, à mi-chemin entre la paresse qu'il condamne avec toute la tradition sapientielle, et le travail illimité ». Voir aussi à ce sujet H.W. HERTZBERG, *Der Prediger*, p. 114, ou N. LOHFINK, *Kohelet*, p. 37...
[131] Avec L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen*..., p. 131.
[132] Voir J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 263, qui pense de même, et R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 38.

« communautaires »[133]. Il nous semble qu'il vaut mieux en rester à une compréhension littérale.
b : Qohélet utilise souvent אֲשֶׁר avec un sens causal ou explicatif. Le cas est ici évident, puisque la seconde partie de ce verset donne la raison de la première.
c : שָׂכָר signifie le salaire comme en Gn 30,32s ; Dt 24,15.

Commentaire contextuel
Ce טוב...מִן- commande toute la péricope concernant les avantages de la vie communautaire (Qo 4,9-12)[134] ; en effet, Qohélet énumère quatre bonnes raisons, sans doute à titre d'exemple seulement, de préférer la vie commune à la solitude[135] :
- Le salaire est meilleur (Qo 4,9) : le fait de s'associer avec une autre personne permet de tirer un profit plus substantiel du travail réalisé en commun.
- L'un peut aider l'autre en cas de besoin (Qo 4,10) : si l'appui mutuel de deux personnes permet de faire face aux coups du sort et aux attaques, à trois l'association est encore plus efficace (Qo 4,12).
- Il est plus facile de se réchauffer lorsque l'on dort à deux (Qo 4,11) : ce verset ne désigne pas nécessairement le lit conjugal, car il était d'usage courant dans le monde antique oriental que deux amis dorment côte à côte (Lc 17,34).
- A deux, ou mieux encore à trois, on résiste mieux aux attaques, en raison de l'adage bien connu « l'union fait la force » (Qo 4,12).
Il est probable que ces conseils de bon sens s'appuient sur des proverbes populaires, mais il ne fait pas de doute que Qohélet les fait siens et les présente à sa manière[136]. Comme le טוב...מִן- précédant, ce conseil de vie donne une leçon de bon sens et demeure accessible à tout homme qui refuse de se laisser emporter par les excès : savoir se reposer d'un travail bien fait et aimé, et jouir des avantages de la vie communautaire, qu'elle soit ou non familiale du reste, restent un gage de mener à bien sa vie, tant il est vrai que l'isolement, lorsqu'il n'est pas un choix de vie, peut être lourd à porter.

Qo 6,9
Texte hébraïque

6.9 טוֹב מַרְאֵה עֵינַיִם מֵהֲלָךְ־נָפֶשׁ
גַּם־זֶה הֶבֶל וּרְעוּת רוּחַ׃

Traduction littérale et notes philologiques
6,9 *Mieux [vaut]* le regard[a] des yeux que ce que le moi désire[b],
cela aussi est vanité et poursuite de vent.

---

[133] E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 327 ; R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 42.
[134] Certains auteurs incluent dans cette réflexion les versets 4,7-8, par exemple J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 264, ou L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen...*, p. 131. Nous préférons maintenir ces deux versets dans la péricope précédente où le thème du travail et ses risques reste dominant.
[135] Voir à ce sujet N. LOHFINK, *Qohelet*, p. 73.
[136] J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 265, est de cet avis ; par contre R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, p. 242, estime que le verset 4,9 est la reprise par Qohélet d'un proverbe traditionnel, qu'il commente ensuite mais de manière ironique, dans le désir de limiter les avantages de la vie familiale.

a : la racine ראה possède un sens plus large que l'action de voir ; elle désigne aussi le fait d'expérimenter de manière concrète[137].
b : littéralement : « que l'aller du moi ». נפש concerne la personne, le moi dans son désir, mais en aucun cas ce mot ne désigne l'âme immatérielle chez Qohélet. Il s'agit du mouvement du désir propre à l'homme, ainsi que le montrent les tentatives de traduction[138]. נפש est aussi le siège de l'appétit comme en Ps 107,9 par exemple. מֵהֲלָךְ est sans doute un infinitif construit qal même si la forme est inusuelle.

Commentaire contextuel
Ce verset, assez difficile dans sa compréhension[139], suscite de nombreux commentaires divergents : certains y voient une opposition entre la jouissance immédiate des biens présents (forcément dépréciée) et le désir inextinguible de l'âme (forcément magnifié). Et dans ce cas, l'intérêt ainsi manifesté semble pour le moins égoïste, au détriment d'un désir plus noble qui serait celui de l'homme intérieur. Or nous avons vu que נפש désigne ici le mouvement du désir, de l'appétit, et il semble plutôt que Qohélet se montre encore une fois suffisamment lucide pour préférer profiter du moment présent et des joies actuelles que la vie offre, plutôt que se consumer en des désirs illusoires et impossibles dans lesquels l'homme s'enlise et divague[140]. Le réel est certes préférable à l'imaginaire, comme l'est le concret du présent à l'aléatoire du futur, du moins dans le quotidien de l'homme, en raison de l'adage populaire : « un bon tient vaut mieux que deux tu l'auras »[141].
Cependant, certains auteurs[142] pensent que Qohélet reprend ici un proverbe avec lequel il n'est pas d'accord, d'où la sentence de vanité qui le suit directement, puisqu'ailleurs il décrit la voracité insatiable de l'appétit humain (Qo 1,8). Il demeure pourtant possible encore une fois de concilier ces deux opinions en apparence divergentes de Qohélet : si le désir de l'homme est inextinguible, il n'empêche qu'il reste préférable de savoir se réjouir du moment présent, ce qui constitue sans doute la base même d'une existence réussie. Tout le reste est vanité et poursuite de vent (Qo 6 ,9b).

Qo 7,5
Texte hébraïque

7.5 טוֹב לִשְׁמֹעַ גַּעֲרַת חָכָם
מֵאִישׁ שֹׁמֵעַ שִׁיר כְּסִילִים׃

Traduction littérale et notes philologiques
7,5 *Mieux [vaut]* écouter [la] réprimande[a] d'un sage

[137] Voir à ce sujet, D. MICHEL, *Untersuchungen...*, p. 158, et A. SCHOORS, « The verb ראה in the Book of Qoheleth », passim.
[138] TOB, édition du Cerf, 1975 : « le mouvement de l'appétit » ; E. GLASSER, *Le procès du bonheur...*, p. 91 : « l'agitation des désirs » ; R. MURPHY, Ecclesiastes, p. 45 : « the appetite wanders ».
[139] Voir L. LEVY, *Qoheleth*, p. 102 ; L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen...*, p. 154, qui intitule éloquemment ce passage : « Koh 6,7-9 Gehört zu den änigmatischen Passagen des Buches ».
[140] R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, p. 261, écrit à ce sujet : « The actual enjoyment of life is better than longing for pleasures ». Voir aussi J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 296.
[141] Cf. J. VILCHEZ LINDEZ, *ibidem*, p. 296, au sujet de cette sagesse populaire de tous temps et de tous lieux.
[142] R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 54 ; N. LOHFINK, *Qohelet*, p. 88.

qu'[être] homme[b] à écouter[c] [le] chant des insensés.
a : גַּעֲרַת n'appartient pas au vocabulaire usuel de Qohélet et pourrait être l'indication qu'il a repris un mashal traditionnel[143]. On le retrouve en Pr 13,1 et 17,10.
b : אִישׁ placé devant le second verbe sert à différencier le premier sujet du second[144].
c : littéralement : « écoutant ».

Commentaire contextuel

Qo 7,5-6 forme un טוֹב...מִן- plus casuel que le précédent. Il est fort probable que Qohélet reprend une sentence traditionnelle[145], et la commente de manière originale dans le verset suivant. L'image dont il se sert en Qo 7,6 vient renforcer le conseil qu'il donne en Qo 7,5 : s'il faut éviter de se perdre dans les limbes d'un futur hypothétique (Qo 6,9), il ne faut pas non plus se laisser emporter par le chant des sirènes (Qo 7,5), qui de toute façon, ne perdure pas plus qu'un feu d'épines[146] (Qo 7,6). Savoir se laisser reprendre par plus avisé que soi est une preuve de sagesse et un gage de conduite juste, qui permet d'éviter de fâcheuses erreurs. Certains auteurs[147] pensent que Qohélet tempère ce conseil au verset suivant (Qo 7,7), qui ajoute que, même le sage, dans certaines circonstances, peut perdre la mesure des choses. Quoiqu'il en soit, ce טוֹב...מִן- reste un conseil de vie pratique, qui, s'il n'est pas toujours aisé à suivre, permet tout de même de mener sa vie avec droiture.

Qo 7,8
Texte hébraïque

7.8 טוֹב אַחֲרִית דָּבָר מֵרֵאשִׁיתוֹ
טוֹב אֶרֶךְ־רוּחַ מִגְּבַהּ־רוּחַ׃

Traduction littérale et notes philologiques

7,8 *Mieux [vaut]* la fin d'une chose que son commencement
mieux [vaut] un esprit long[a] qu'un esprit haut[b].
a : au sens de « patient ».
b : au sens de « orgueilleux ».

Commentaire contextuel

Avant toute chose, il est intéressant de noter le parallélisme antithétique des deux stiques de ce verset[148]. La reliance des termes « fin / long » et « commencement / haut » permet en effet de découvrir une unité certaine de sens entre ces deux

---

[143] Opinion de E. GLASSER, *Le procès du bonheur...*, p. 105.
[144] E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 367.
[145] Cf. R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world,* p. 269 ; R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 64 : « In the tradition, reproof is honored as a source of wisdom. », et V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, p. 138, qui écrit à ce sujet : « Il parallelismo tra 7,5 et Pr 13,1 prova che Qohelet si sta confrontando con la tradizione... ».
[146] Pour la métaphore du verset 7,6, voir la comparaison que fait E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 368, entre la chaleur fugace produite par un feu de ronces et celle plus durable du charbon de bois. Cf. aussi R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 65.
[147] R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world,* p. 270.
[148] R. GORDIS, *ibidem*, p. 271, écrit à ce sujet : « The two sticks are logically conneceted » ; K. GALLING, *Der Prediger*, p. 107...

טוֹב...מִן- : seule la réalisation effective d'une chose ou d'une œuvre permet que l'on porte sur elle un jugement évaluatif, et ainsi seul l'esprit suffisamment patient est à même de juger.
Et ces deux conseils sont commentés par Qohélet dans les deux versets suivants mais en ordre inversé : le premier stique de Qo 7,8 est illustré de manière critique en Qo 7,10 alors que le second l'est en Qo 7,9[149]. A la fin d'une chose qui est préférable à son commencement, correspond le conseil de ne pas croire que le passé est meilleur que le présent. A la patience qui est préférable à l'orgueil, correspond le conseil de ne pas s'emporter ou se laisser dominer par la colère. Il est une fois encore fort probable que Qohélet emprunte les deux proverbes du verset 7,8 à la sagesse populaire : le livre des Proverbes fourmille de ce genre d'adages : « patience et longueur de temps font plus que force ni que rage » (Pr 12,16 ; 17,22.27…)[150]. Mais il est tout aussi vraisemblable qu'il les commente en les critiquant à sa manière, qui est savoureuse, dans les versets suivants. En effet, Qohélet rappelle à son destinataire qu'il faut savoir profiter du temps présent, sans se leurrer dans un avenir hypothétique (Qo 6 ,9), mais sans non plus regretter un passé illusoire dont on fait toujours une relecture subjective (Qo 7,8a.10) ; de même qu'il l'exhorte à la patience, à la maîtrise de soi (Qo 7,8b.9). Conseils de prudence et de sagesse accessibles à tout homme de bonne volonté qui apprécie à leur juste valeur les bons moments de la vie, et se contrôle suffisamment pour être capable de les attendre patiemment quand les évènements lui sont contraires. Ainsi Qohélet, avec ses טוֹב...מִן-, qu'ils soient repris de la tradition sapientiale et commentés ensuite ou qu'ils lui soient propres, donne-t-il toute une série de conseils judicieux, réalistes et clairs.

Qo 9,16.18
Il est préférable d'étudier ensemble ces deux versets parce qu'ils traitent du même thème[151]. Nous ne donnons pas ici la traduction de Qo 9,17 parce que ce verset semble parler d'un sujet différent, qui oppose la sagesse à la sottise.

Texte hébraïque

9.16 וְאָמַרְתִּי אָנִי טוֹבָה חָכְמָה מִגְּבוּרָה
וְחָכְמַת הַמִּסְכֵּן בְּזוּיָה וּדְבָרָיו אֵינָם נִשְׁמָעִים׃
[…]
9.18 טוֹבָה חָכְמָה מִכְּלֵי קְרָב
וְחוֹטֶא אֶחָד יְאַבֵּד טוֹבָה הַרְבֵּה׃

Traduction littérale et notes philologiques
9,16 Et je dis moi : *mieux [vaut]* la sagesse que la force[a]
mais[b1] la sagesse du pauvre est méprisée[c1] et ses paroles ne sont pas écoutées[c2].
[…]

[149] J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet,* p. 310, soutient aussi cette opinion ; voir aussi L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen…*, p. 165.
[150] Voir à ce sujet E. GLASSER, *Le procès du bonheur…*, p. 107.
[151] Avec R. MURPHY, *Ecclesiastes,* p. 100.

9,18 *Mieux [vaut]* la sagesse que les engins de guerre[d]
mais[b2] un seul pécheur[e] détruit beaucoup de bien[f].
a : גְבוּרָה a le sens de puissance, pouvoir.
b1 et 2 : le ו est adversatif dans ces deux versets[152].
c1 et 2 : l'emploi du participe indique ici une idée d'habitude ou de durée[153].
d : קְרָב est considéré comme un aramaïsme que l'on retrouve plusieurs fois dans les Psaumes (Ps 55,22 ; 68,31...)[154].
e : חוֹטֶא ne présente pas ici de connotation morale. Il faut comprendre ce terme au sens de « maladroit », « fou »[155]. Certains traduisent par « faute » en raison du contexte[156]. Nous préférons rester fidèle au TM.
f : הַרְבֵּה qualifie טוֹבָה qui le précède, comme en Qo 5,16 ; 6,11 où l'ordre des mots est le même avec הרבה.

Commentaire contextuel
Ces deux versets s'inscrivent comme la leçon d'une historiette contée par Qohélet en Qo 9,13-15, qu'il a sans doute arrangée à sa manière, même si pour cela il s'est inspiré de la tradition[157], ou d'une histoire vraie[158] dont il n'y a pas lieu de rechercher les évènements ou les personnages.
Les deux טוב...מן- de Qo 9,16-18 expriment sensiblement la même idée[159] : mieux vaut la sagesse que la puissance (Qo 9,16a), dont les engins de guerre sont une variante casuelle (Qo 9,18a). Les seconds stiques de ces deux versets constituent des commentaires personnels de Qohélet[160], qui viennent illustrer de manière négative mais complémentaire le mashal populaire : vaine est cette sagesse si elle n'est associée au pouvoir, puisque l'on méprise celle du pauvre (Qo 9,16b), ou si elle est réduite à néant par la faute d'un insensé (Qo 9,18b). Dans les deux cas, le résultat est le même. Quoique certains auteurs pensent que Qo 9,13-16 et 9,17-18 forment deux petites unités indépendantes[161], ou estiment que Qo 9,13-18 appartient à un plus grand ensemble[162], il nous semble que la similitude de structure et des termes employés dans les versets 9,16 et 18, constituent en eux mêmes de bons indices textuels en faveur d'une unité thématique.
Ici encore, ce טוב...מן- de Qohélet reste positif : la sagesse est à tout point de vue préférable à la force, même si tout de suite après ce mashal est tempéré par deux exemples éponymes. Même s'il conseille de suivre la voie de la sagesse, Qohélet sait que la vie est truffée de contre-exemples. Mais cela ne retire rien à la valeur de

[152] A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 205.
[153] Voir E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 421, qui note ici un caractère de constance.
[154] R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, p. 312.
[155] E. GLASSER, *Le procès du bonheur...*, p. 148, traduit par « gaffeur ».
[156] E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 423 ; J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 309...
[157] E. GLASSER, *Le procès du bonheur...*, p. 148, voit une parenté entre ces versets et Pr 21,22.
[158] Cf. à ce sujet, J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 309.
[159] Cette idée semble constituer un topos de la sagesse traditionnelle ; voir à ce sujet V. D'ALARIO, *Il Libro del Qohélet*, p. 158.
[160] Qui, pour certains auteurs, sont des gloses, surtout 9,18b : par exemple, A. LAUHA, *Kohelet*, p. 178...
[161] Par exemple, J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, pp. 366s.
[162] Par exemple, R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, p. 312 ; V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, p. 158.

cet adage qui, s'il est appliqué au mieux par l'homme, dans la mesure des limites posées par la société et par autrui, reste encore une bonne leçon de vie.

Conclusion sur les -מן... טוב « positifs » ou les agirs préférables

Si les -מן...טוב » relatifs » de Qohélet rappellent à l'homme sa condition mortelle, les limites de son existence, et l'exhortent à se comporter en conséquence, les -מן...טוב positifs énumèrent toute une série de conseils accessibles et réalistes [163], qu'ils soient du reste propres à Qohélet ou repris de la sagesse traditionnelle. Car si Qohélet cite et commente certaines de ces tournures, comme nous l'avons déjà dit concernant les conseils « relatifs », cela ne l'empêche pas ici aussi de partager le style de ses « interlocuteurs », et donc d'inciter à préférer certains agirs positifs à d'autres : savoir profiter d'un repos bien mérité (Qo 4,6), jouir des avantages de la vie communautaire (Qo 4,9), apprécier l'instant présent sans se perdre dans un passé illusoire ou un futur hypothétique (Qo 6,9), accepter les conseils de plus sage que soi (Qo 7,5), apprendre à se contrôler (Qo 7,8), et préférer, en tout état de cause, la sagesse à la force (Qo 9,16.18), constituent sans nul doute des valeurs permanentes, et la base même d'une existence réussie.

Que Qohélet constate la présence incontournable du mal en ce monde, avec ses cortèges d'injustices et de misères, et les multiples cas de רע que les hommes commettent inlassablement sous le soleil, ne l'empêche pourtant pas de formuler des options précises pour mener au mieux son existence : ainsi, les conseils éparpillés dans toute son œuvre viennent contrebalancer concrètement les mauvaises occupations humaines qu'il a pu observer. Cette opposition existentielle entre le mal et cet apprentissage fructueux et bénéfique de la vie, semble former la dialectique de base de la réflexion de Qohélet. Il est intéressant de remarquer que, pour le moment, aucune causalité divine, dans un sens ou dans un autre, ne semble évoquée. Nous verrons ultérieurement si ce silence, indubitable quant à une provenance divine du mal, vaut aussi pour celle du bien. En ce qui concerne le « prétendu » pessimisme de Qohélet, nous renvoyons à notre conclusion générale concernant טוב.

Les טוב non suivis de -מן

Quelques rares occurrences de Qohélet (Qo 7,11.18) possèdent des טוב en début de phrase qui ne sont pas suivis du comparatif -מן, mais dont la valeur de conseil reste cependant la même, ce qui nécessite donc de les étudier dans cette section pour obtenir un tableau plus complet.

Qo 7,11
Texte hébraïque

7.11 טוֹבָה חָכְמָה עִם־נַחֲלָה
וְיֹתֵר לְרֹאֵי הַשָּׁמֶשׁ׃

Traduction littérale et notes philologiques
7,11 *Bonne* est la sagesse comme[a] un héritage,

[163] A. SCHOORS, « Words typical of Qoheleth », pp. 34-35, écrit à ce sujet : « If the grammatical subjects are concrete, such as a youngster, a king, a dog and a lion, or oil, they always represent a certain type of life, behaviour or destiny, which are philosophically evaluated ».

et c'est un profit[b] pour ceux qui voient le soleil.
a : עִם est traduit habituellement par « avec »[164], mais nous préférons indiquer la parité, avec la majorité des auteurs[165], en raison du contexte comparatif, ainsi que le montre le verset suivant qui compare la sagesse à l'argent, et parce que ce terme est employé en ce sens en Qo 2,16 ; Jb 9,26 ; 37,18 ; 40,15.
b : וְיֹתֵר est un substantif participial[166] propre à Qohélet, dont la racine est la même que celle de יִתְרוֹן en Qo 1,3[167]. Certains auteurs[168] pensent que ce mot possède une valeur comparative.

Commentaire contextuel

Certains biblistes[169] estiment que la différence stylistique avec טוֹב en début de phrase non suivi de -מִן, vient rompre la série des -טוֹב...מִן qui précède. Nous pensons, avec d'autres commentaires[170], que l'utilisation de la même racine au même endroit de la phrase, ainsi que le contexte, forment des indices textuels complémentaires et suffisants pour conserver à ces deux séries de versets le même sens thématique[171].
Les versets de Qo 7,11.12 constituent ainsi une petite unité de sens[172] qui chantent les louanges de la sagesse, conformément à l'opinion traditionnelle[173]. La comparaison de celle-là avec un héritage (Qo 7,11), ou avec l'argent (Qo 7,12), n'est pas forcément à entendre dans un sens négatif, dans la mesure où il faudrait y voir le caractère aléatoire ou précaire qu'offre la fortune[174]. Il apparaît plutôt qu'ici encore, Qohélet reste dans le registre réaliste et concret qu'il affectionne pour donner un conseil supplémentaire en vantant les mérites de la sagesse.
Quelques auteurs[175] estiment que si Qohélet reprend bien des topoi traditionnels en Qo 7,11-12, il les commente dans les deux versets suivants, relativisant fortement la sécurité que procure la sagesse par l'impossibilité pour l'homme de comprendre le dessein divin[176]. Il nous semble cependant encore une fois que ces deux opinions ne sont pas nécessairement contradictoires : si Qohélet reconnaît la valeur intrinsèque de la sagesse pour mener à bien son existence sous le soleil (Qo 2,13-14 ; 7,11...), il

---

[164] La LXX, la Vg, le Tg, et certains modernes comme R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, p. 273.
[165] Avec E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 371 ; E. GLASSER, *Le procès du bonheur...*, p. 100 ; A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 202 ; N. LOHFINK, *Kohelet*, p. 53.
[166] A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 115.
[167] R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, p. 273.
[168] Par exemple R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 61, pour qui le sens serait 'even better'.
[169] A. LAUHA, *Kohelet*, p. 123 ; V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, p. 141.
[170] Avec R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, p. 273, et J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 31, par exemple.
[171] Du reste A. SCHOORS, « Words typical of Qoheleth », p. 34, fait remarquer à juste titre : « in Qo 7,11, it is said that טוֹבָה חָכְמָה עִם־נַחֲלָה 'wisdom is good with an inheritance', and comparable sentences are found in 9,16.18. »
[172] Avec L. LEVY, *Qoheleth*, p. 103 ; W. ZIMMERLI, *Das Buch des Predigers*, p. 202 ; J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 311...
[173] Voir R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 65, qui cite Pr 3,14 ; 8,19 ; 16,16.
[174] Telle est l'opinion de E. GLASSER, *Le procès du bonheur...*, p. 108, avec laquelle nous ne sommes pas d'accord.
[175] R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 66 ; N. LOHFINK, *Qohelet*, p. 96.
[176] R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 66, écrit : « Qoheleth is not merely repeating an old say [...] about the divine work. He is demolishing the security that was claimed for wisdom in vv 11-12 [...] he poses the problem of the incalculable work of God... »

la relativise certes quant à son utilité au moment de la mort, dénominateur commun à tous les hommes, sages ou fous (Qo 2,15…). Mais il ne paraît pas que le fait pour l'homme de ne pas saisir le dessein de Dieu soit mis directement en corrélation avec la sagesse, d'autant qu'il n'est pas sûr que Qohélet envisage cette impossibilité comme un mal. En tout état de cause, la sagesse reste un bien sur cette terre.

Qo 7,18
Texte hébraïque

7.18 טוֹב אֲשֶׁר תֶּאֱחֹז בָּזֶה
וְגַם־מִזֶּה אַל־תַּנַּח אֶת־יָדֶךָ
כִּי־יְרֵא אֱלֹהִים יֵצֵא אֶת־כֻּלָּם׃

Traduction littérale et notes philologiques
7,18 *Il est bon* que tu tiennes à ceci[a1]
et aussi que tu ne relâches pas ta main de cela[a2],
car[b] celui qui craint Dieu accomplira[c] les deux[a3].

a 1.2.3: כֻּלָּם reprend les deux זֶה qui le précèdent, et représente non les deux excès dont il faudrait se sortir, mais les deux préceptes des versets précédents qu'il convient d'accomplir[177].
b : ce כ est explicatif[178].
c : יֵצֵא אֶת־כֻּלָּם: la traduction littérale de ces trois derniers mots du verset ne permet pas de donner un sens compréhensible à la phrase[179]. Aussi est-il possible de considérer את comme un accusatif[180], et de comprendre כֻּלָּם comme au verset 15 : « tous les deux ». יצא (« sortir » littéralement) pourrait alors se comprendre au sens de « accomplir »[181], « respecter ».

Commentaire contextuel
Ce verset constitue la leçon que tire Qohélet des trois versets précédents (Qo 7,15-17)[182]. Ensemble ils forment une petite unité (Qo 7,15-18)[183] sur le thème de la modération, du juste milieu[184] à tenir entre l'excès de sagesse, synonyme ici aussi de droiture, d'honnêteté et de justice[185], et l'excès de méchanceté ou d'injustice qui, dans certains cas, conduisent l'homme à sa perte (Qo 7,16-17).

---

[177] Avec E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 377 ; E. GLASSER, *Le procès du bonheur…*, p. 115…
[178] Voir A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 106.
[179] R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 68.
[180] P. JOÜON, *Grammaire de l'Hébreu Biblique*, §125n ; R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 68.
[181] Avec E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 377
[182] V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, p. 145, écrit à ce sujet : « Il v 18 introdotto da טוֹב אֲשֶׁר exprime il punto di vista di Qohelet ».
[183] J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 315, est l'un des rares auteurs en accord avec notre délimitation textuelle. Il intitule cette unité : « El justo medio ». Pour un autre délimitation textuelle, voir par exemple L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen…*, pp. 168s.
[184] Cf. F. DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth*, p. 320 ; L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, « Kohelet und die hellenistische Philosophie, ein Interpretation von Koh 7,15-18 », pp. 181-205 ; et A. SCHOORS, « Words typical of Qoheleth », p. 38 : « In the context, the verse expresses the idea that it is the right middle way not to pretend to be perfectly righteous, nor to reject moral earnestness ».
[185] Sur le sens du mot « sagesse », voir R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, p. 277. Voir aussi, pour une opinion quelque peu différente, R.N. WHYBRAY, « Qohelet the Immoralist ? », pp. 192-200.

Pour la première fois dans la série des conseils de bien vivre donnés par Qohélet, celui-ci s'adresse directement à son destinataire de façon personnelle[186]. Quoiqu'il en soit, il demeure que le conseil donné est aussi réaliste et avisé que les précédents, et il est en outre relié à la crainte de Dieu[187]. Il ne nous paraît pas nécessaire de recourir à l'influence hellénistique pour justifier ce point de vue de Qohélet[188] : il a su montrer ailleurs l'originalité de sa pensée. Pourquoi ne serait-ce pas son propre fond qui l'inspire quand il exhorte le lecteur au juste milieu, comme il a su l'exhorter à la patience (Qo 7,8), ou à vivre l'instant présent (Qo 6,9) [189]? Que Qohélet conclue ce conseil de bien vivre en en appelant à la crainte de Dieu nous semble aussi caractéristique de sa façon personnelle et équilibrée de concevoir la vie[190] : du reste la sagesse populaire ne dit-elle que « la sagesse commence avec la crainte de Dieu » (Pr 1,7) ?

Conclusion

Ces deux derniers conseils de Qohélet, qui font l'éloge de la sagesse dans sa modération, ne déparent pas du reste de la série des טוב...מן- puisqu'ils assurent à l'homme qui les applique une vie heureuse et équilibrée, dans la crainte de Dieu.

טוב et son rapport avec les biens de ce monde, le bonheur et le temps

Il nous reste à voir, dans cette section traitant des différents sens de טוב, les dernières occurrences, plus disparates, et dispersées dans toute l'œuvre. Nous n'étudierons pas celles qui se trouvent dans les sept refrains sur la joie, parce que ces péricopes seront commentées en détail ultérieurement dans ce même chapitre. Nous ne reviendrons pas non plus sur les emplois de טוב lorsqu'ils se trouvent dans les versets concernant les טוב...מן-, parce que leur sens a déjà été défini dans le contexte. Pour clarifier les occurrences restantes de la racine טוב, on pourrait distinguer selon que Qohélet utilise le terme טובה ou le terme טוב[191]. Il nous semble plus judicieux de les regrouper selon leur ressemblance thématique, quelle que soit la forme utilisée par Qohélet : on peut ainsi les rassembler en trois catégories, selon que טוב représente des biens temporels (a) ou le bien-être de manière plus abstraite (b), ou encore selon qu'il est associé au temps (c).

טוב et les biens de ce monde

En une seule occurrence du livre de Qohélet, טוב est employé de manière claire et univoque pour désigner les biens temporels, et sa charge sémantique semble alors la même que celle de « argent » ou « richesse » du verset précédent.

---

[186] Cf. E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 377, pour qui il ne s'agirait plus, du reste, d'un conseil mais d'une obligation. Voir aussi E. GLASSER, *Le procès du bonheur*..., p. 115

[187] Pour E. GLASSER, *ibidem*, p. 118, c'est Dieu lui-même qui inspire l'attitude de sagesse à tenir entre les deux excès condamnés.

[188] Contre D. MICHEL, *Untersuchungen*..., p. 260 ; N. LOHFINK, *Kohelet*, p. 55.

[189] J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 318, est aussi de cet avis.

[190] Contre D. MICHEL, *Untersuchungen*..., p. 260, mais avec R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, p . 133 ; et J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 318.

[191] Distinction que fait E. GLASSER, *Le procès du bonheur*..., p. 69 note e.

Qo 5,10
Texte hébraïque

5.10 בִּרְבוֹת הַטּוֹבָה רַבּוּ אוֹכְלֶיהָ
וּמַה־כִּשְׁרוֹן לִבְעָלֶיהָ כִּי אִם־רְאִיַּת עֵינָיו׃

Traduction littérale et notes philologiques

5,10 Quand[a] *les biens* sont nombreux, nombreux sont ceux qui les mangent, et quel résultat[b] pour son possesseur[c] sinon qu'il les voit[d] de ses yeux.

a : la préposition -ב est suivie de l'infinitif construit et marque le temps[192].

b : כִּשְׁרוֹן peut être compris au sens de résultat[193], en raison du contexte. En Qo 4,4, ce même terme connote quelque chose de légèrement différent, dont le sens semble plus proche de celui de « succès dans le travail »[194], « d'habileté »[195].

c : le pluriel est étrange, aussi la plupart des versions et des commentaires le rendent par un singulier[196].

d : la différence entre le Ketib et le Qere est minime et ne modifie pas la compréhension du texte. De toute façon, ainsi vocalisées, ces deux formes sont des hapax bibliques[197].

Commentaire contextuel

Les versets 5,9-11 forment une petite unité thématique[198] sur l'argent et ses possibles méfaits, à l'intérieur d'une plus grande péricope (Qo 5,9-19) qui traite de la richesse et des risques qu'elle comporte. Ces trois versets expriment, sous la forme de *meshalim* populaires, trois lieux communs sur les problèmes qu'engendre le fait de posséder beaucoup de biens : l'insatiabilité (Qo 5,9), la présence inévitable de profiteurs (Qo 5,10) et l'inquiétude (Qo 5,11). Il ne fait pas de doute que הַטּוֹבָה désigne les richesses concrètes de ce monde (voir les parallèles sémantiques avec « argent / richesses » des autres versets), dont l'excès d'abondance pose problème. En effet, avec ces trois exemples, Qohélet donne encore une fois un conseil ou une leçon de vie au destinataire conforme à son style et à sa perception de la vie : s'il est bon de savoir jouir des biens que Dieu donne et d'apprécier l'instant présent, en revanche tout excès comporte un danger pour l'homme. Rester modéré en tout est un gage de bonne conduite que Qohélet ne se lasse pas de répéter.

---

[192] Voir E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 127. Pour V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, p. 127 : « Il ב initiale indica la contemporaneitá dei due fatti ['il moltiplicarsi delle richezze' et 'il moltiplicarsi di chi le divora'] ».

[193] Cf. R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, p. 250, qui distingue ce terme de יתרין, profit ; voir aussi E. GLASSER, *Le procès du bonheur*..., p. 89, qui traduit ce mot par « bénéfice »

[194] Voir E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 323 : « כִּשְׁרוֹן peut désigner le succès dans le travail, mais aussi bien la capacité en tant qu'elle est le résultat d'un effort volontaire ou une qualité acquise, par conséquent l'adresse, l'habileté ».

[195] E. GLASSER, *Le procès du bonheur*..., p. 69, traduit par « réussite » et R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 29, traduit par « skillful activity ».

[196] R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 46, le comprend comme un pluriel d'excellence.

[197] A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 35.

[198] Avec J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 282, qui intitule ce même passage : « insatisfacción del dinero y de las risquezas » et L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen*..., p. 142 : « Ko 5,9-11 : Reichtum ».

טוב et le bonheur

Si l'on fait abstraction des sept refrains où Qohélet exhorte l'homme à la joie de vivre, de nombreux versets disséminés dans toute son oeuvre font mention de ce bonheur existentiel. Nous nous bornerons à retenir les plus significatifs d'entre eux, en raison de la place qu'ils occupent dans le livre, ou selon la valeur qu'ils confèrent à ce mot (Qo 2,1.3 ; 4,8 ; 6,3.6 ; 8,12.13).

Qo 2,1.3b

Dans ces deux versets, Qohélet pose et se pose sensiblement la même question, sous deux formes légèrement différentes : en quoi le bonheur consiste-t-il pour l'homme ?

Texte hébraïque

2.1 אָמַרְתִּי אֲנִי בְּלִבִּי
לְכָה־נָּא אֲנַסְּכָה בְשִׂמְחָה וּרְאֵה בְטוֹב
וְהִנֵּה גַם־הוּא הָבֶל׃
[...]
2.3b... עַד אֲשֶׁר־אֶרְאֶה אֵי־זֶה טוֹב
לִבְנֵי הָאָדָם אֲשֶׁר יַעֲשׂוּ תַּחַת הַשָּׁמַיִם
מִסְפַּר יְמֵי חַיֵּיהֶם׃

Traduction littérale et notes philologiques

2,1 J'ai dit moi[a] dans mon cœur :
allons que je t'éprouve[b] par la joie et vois[c] *le bonheur*[d],
cela aussi est vanité.
[...]
2,3b ...jusqu'à ce que je voie[e] *ce qui est bon*
pour les fils de l'homme [qu'ils] fassent sous le ciel
pendant[f] les jours [limités] de leur vie.

a : le pronom אֲנִי a ici un caractère emphatique[199].

b : la plupart des auteurs[200] reconnaissent, avec le TM, le piʿel de נסה avec le pronom suffixe masculin singulier à la seconde personne (כָה) ; on retrouve d'autres verbes avec le pronom suffixe sous cette forme en 1 R 18,44 ; Pr 2,11.

c : impératif de ראה dont la signification dépasse celle de voir mais doit se comprendre au sens de « expérimenter », « goûter »[201]. Mais dans ce cas c'est une expérience agréable, comme le souligne בְשִׂמְחָה[202]. Ce verbe est souvent suivi de
-בּ ; c'est le cas en Gn 21,16 ; 44,34 par exemple.

d : טוב est ici un substantif comme en Qo 2,24 ; 3,13 ; 5,17 ; 6,6.

e : il s'agit ici de l'imparfait de ראה qui suit עַד אֲשֶׁר[203].

[199] Pour cet aspect de אֲנִי voir P. JOÜON, *Grammaire de l'Hébreu Biblique*, § 133c ; E. BONS, *Zur Gliederung*, p. 84.

[200] E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 258 ; R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, p. 214.

[201] Voir E. GLASSER, *Le procès du bonheur...*, p. 46, et A. SCHOORS, « The verb ראה in the Book of Koheleth », passim.

[202] Cf. A. SCHOORS, « Words typical of Qoheleth », pp. 17-40.

[203] Cf. E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 260.

f : l'expression est un accusatif de temps que l'on peut traduire par « pendant », « durant »[204], mais pour traduire littéralement מִסְפַּר, il faut comprendre : « pendant le nombre (limité) de leurs jours »[205]. Certains auteurs préfèrent traduire par « le petit nombre »[206].

Commentaire contextuel
Les versets de Qo 2,1-3 forment une petite unité de sens[207] intégrée dans la grande section qui concerne l'expérience éponyme de Salomon (Qo 1,12-2,26) [208], qu'ils résument brièvement, tout en laissant cependant la place à une conclusion définitive qui n'est donnée qu'en Qo 2,24-26. En effet, sous l'artifice littéraire du masque du grand roi, Qohélet entreprend une aventure exploratoire afin de découvrir « ce qui est bon pour l'homme de faire sous le ciel »[209]. Il teste diverses situations de vie, puis il observe ses propres réactions[210] ; si en Qo 1,13 l'investigation de Qohélet était généralisée, en Qo 2,1-3 elle semble circonscrite à sa propre personne, du moins en ce qui concerne le domaine de l'expérimentation. Il faut se garder de réduire cette recherche existentielle du bonheur à une simple recherche du plaisir, liée à toutes les bonnes choses de la vie : Qohélet dépasse sans conteste le champ expérimental d'un hédonisme limité, il cherche le sens même de la vie dans une vocation universaliste, puisque tous les hommes sont concernés par les résultats de son travail[211]. En cela, il va plus loin que Job qui cherche pour lui-même. Et pour ce faire, Qohélet ajoute qu'il conserve sa sagesse en toutes circonstances (Qo 2,3a), même extrêmes[212], comme pour garder suffisamment de lucidité et que son expérience serve à tout les hommes.

Qo 4,8
Ce verset a déjà été étudié dans le chapitre précédent sous l'angle du problème du mal : travailler sans relâche et sans aucune utilité, puisqu'il n'y a personne pour en profiter, constitue bien pour Qohélet une « occupation mauvaise » par excellence. Sous l'angle du bonheur, la privation semble totale et indispose fortement Qohélet. Le mot טובה utilisé dans ce verset doit être entendu au sens matériel le plus

---

204 Avec E. PODECHARD, *ibidem*, p. 260 ; à ce sujet cf. P. JOÜON, *Grammaire de l'Hébreu Biblique*, §126i .
205 Correction proposée par A. SCHOORS.
206 Par exemple, E. OSTY / J. TRINQUET, La Bible, Seuil, 1973 ; E. GLASSER, *Le procès du bonheur*..., p. 42.
207 Avec V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, p. 90, mais contre la majorité des auteurs : par exemple, A. LOADER, *Polar structures*..., p. 40, qui inclut ces trois versets dans une unité de sens beaucoup plus large (Qo 2,1-11), ou parfois plus petite : J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 187, qui intitule les deux premiers versets du chapitre II : « Experiencia sobre la alegría y el disfrute », ou L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen*..., p. 58 : « Koh 2,1-2 : Freude » ; L. DI FONZO, *Ecclesiaste*, p. 144-145...
208 Avec V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, p. 81 ; mais contre E. GLASSER, *Le procès du bonheur*..., p. 42, qui limite cette section à 2,1-26.
209 Voir R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 18 : « His experiment is neither artificial...He seriously wishes to discover if joy is the answer to human desires. »
210 Cf. J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 188 : « El autor [...] se desdobla en un yo que habla y en tí a quien se dirige : te probaré, te someteré a una prueba. »
211 J. VILCHEZ LINDEZ, *ibidem*, p. 196, est de cet avis.
212 Cf. à ce sujet E. GLASSER, *Le procès du bonheur* ..., pp. 46-47, qui écrit : « ...notre sage a effectué une prudente reconnaissance du côté de l'ivresse, et aussi du côté de la folie, à laquelle il adonné une adhésion pleine de réserves ».

concret : il s'agit à l'évidence du bien-être que peuvent procurer l'argent et autres richesses[213]. S'en priver pour en faire profiter autrui, notamment ses enfants (Qo 5,13), reste tout à fait légitime, mais s'en priver alors que personne d'autre n'en profite constitue une aberration contre laquelle Qohélet vitupère : n'est-ce pas en effet un camouflet infligé à Dieu, dispensateur de tous biens, que de refuser d'en jouir sans raison (Qo 11,9) ?

Qo 6,3.6
Texte hébraïque

6.3 אִם־יוֹלִיד אִישׁ מֵאָה וְשָׁנִים רַבּוֹת יִחְיֶה
וְרַב שֶׁיִּהְיוּ יְמֵי־שָׁנָיו
וְנַפְשׁוֹ לֹא־תִשְׂבַּע מִן־הַטּוֹבָה
וְגַם־קְבוּרָה לֹא־הָיְתָה לּוֹ
אָמַרְתִּי טוֹב מִמֶּנּוּ הַנָּפֶל׃
[...]
6.6 וְאִלּוּ חָיָה אֶלֶף שָׁנִים פַּעֲמַיִם
וְטוֹבָה לֹא רָאָה
הֲלֹא אֶל־מָקוֹם אֶחָד הַכֹּל הוֹלֵךְ׃

Traduction littérale et notes philologiques
6,3 Si[a] un homme engendre cent [fois] et vit de nombreuses années,
et les jours de ses années sont nombreux,
et son moi ne se rassasie pas de *bonheur*,
et s'il[b] n'a[c] pas de tombe,
je dis *plus heureux* que lui l'enfant mort-né.
[...]
6,6 Et s'il[d] vit deux fois[e] mille ans
mais ne voit pas le *bonheur*,
tout ne va-t-il pas au même endroit ?

a : אִם commande toutes les propositions qui précèdent la principale[214].
b : certains auteurs[215] accordent à גם une signification concessive ; dans ce cas il faut traduire : « même s'il n'a pas de tombe... »
c : cette phrase pose problème pour sa traduction[216]. Le parfait הָיְתָה fait suite à une série d'imparfaits, ce qui implique, selon l'avis de certains auteurs[217], qu'il s'agirait là d'une action définitive, après une série d'actions transitoires. Du reste cette interprétation renforce la supposition faite au sujet de la valeur de גם.

[213] Voir A. SCHOORS, « Words typical of Qoheleth », p. 37 : « in 4,8, טובה undoubtedly has the meaning of the good things of life, pleasurable things, pleasure. The fact that we have the feminine form in contrast with 2,3 where the masculine form occurs, does not demand a different meaning in the two verses. »
[214] Voir E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 355.
[215] Voir J.L. CRENSHAW, *Ecclesiastes*, pp. 120.126, qui traduit ainsi : « Then even if he does not have a burial, I say that the still-born is better off than he » ; A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 134, n'est pas contre cette interprétation.
[216] A ce sujet, voir la discussion dans R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 48.
[217] Avis de A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 173.

d : וְאִלּוּ est considéré par de nombreux auteurs[218] comme un aramaïsme ; on ne le retrouve ailleurs qu'en Est 7,4[219].
e : פְּעָמִים est situé après le nom de nombre, c'est le seul cas dans toute la Bible Hébraïque[220].

Commentaire contextuel
Ces deux versets appartiennent à une péricope (Qo 6,1-6)[221] qui expose un cas douloureux : un homme, qui aurait tout pour être heureux, se trouve empêché contre son gré (Qo 6,2) de jouir de la vie, et ceci constitue pour Qohélet un « grand mal » et une « douleur mauvaise » (Qo 6,1.2). Non seulement il possède des biens en abondance (Qo 6,2), mais encore il est gratifié d'une nombreuse postérité (Qo 6,3), et bénéficie d'une grande longévité (Qo 6,3) : ces trois attributs sont souvent le gage, dans la Bible, de la bénédiction divine. Or le malheureux ne peut goûter le bonheur (וְטוֹבָה en Qo 6,3.6), parce que, d'une part durant sa vie il ne peut profiter de ses biens matériels (un autre les mange, Qo 6,2), et d'autre part sa descendance et sa longévité ne lui apportent aucune satisfaction (Qo 6,3.6)[222]. Pire encore, à sa mort il n'a pas de sépulture, ce qui constitue pour un sémite le manque suprême, et l'impossibilité de jouir du repos du shéol (Jb 21,32 ; Is 14,19…). Certains auteurs[223] pensent que Qohélet fait ici allusion à un cas d'immortalité malheureuse qui prolongerait de manière cruelle et illimitée les jours de ce pauvre homme ; il nous semble plus vraisemblable, et plus en accord avec la pensée réaliste que développe Qohélet par ailleurs, de n'y voir qu'une absence de sépulture, cas qui ne devait pas être rare, indice supplémentaire et ultime d'une vie malheureuse qui se termine mal.
Qohélet ne s'étend pas sur les raisons qui empêchent cet homme de jouir de la vie, bien qu'il semble que ce manque soit dû à Dieu (Qo 6,2). Et Qohélet de conclure que l'enfant mort-né est plus heureux (טוֹב) que lui, puisqu'il n'a pas eu à vivre cette infortunée existence, pas plus qu'il n'a eu à voir les oppressions et les œuvres mauvaises qui se commettent sous le soleil (Qo 4,1-3). Il semble clair que le

---

[218] Par exemple A. LAUHA, *Kohelet*, p. 7.
[219] E. PODECHARD, *l'Ecclésiaste*, p. 357.
[220] Voir R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 48.
[221] V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, p. 126, insère ce passage dans une unité plus large intitulée « Vanità delle ricchezze ». Même si ce titre est évocateur, il nous semble que le cas cité en Qo 6,1-6 va plus loin que le thème de la vanité de la richesse, tout en l'englobant du reste : il inclut aussi celui du bonheur, et même celui du sens de la vie. J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 290, opère une délimitation inverse, puisqu'il distingue deux unités dans notre passage : Qo 6,1-2 intitulé « Negación de la bendición de Dios al hombre » et Qo 6,3-6 « El hombre infeliz es peor que un aborto » ; ainsi que L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen…*, p. 152, qui nomme ce passage : « Koh 6,3-6 : Leben ohne Glückserfarhung ». Pour une étude contextuelle, voir aussi les divers commentaires, par exemple, L. LEVY, *Qoheleth*, pp. 100s ; H.W. HERTZBERG, *Der Prediger*, pp. 133s ; G.S. OGDEN, *Qoheleth*, pp. 92s ; A. LAUHA, *Kohelet*, pp. 115s …
[222] Nous considérons qu'il s'agit de la même personne dont parle Qohélet aux versets 6,1-2 et 6,3-6, bien que la jonction ne soit pas très claire. Avec R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 53 : « They can be considered [les versets 3-6] an extension or an intensification of vv 1-2 in that the failure to enjoy one's possessions and to fulfill one's desires remains the problem. »
[223] Par exemple, E. GLASSER, *Le procès du bonheur…*, pp. 95-96 ; D. MICHEL, *Untersuchungen…*, pp. 144-145 ; J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 293, pour qui « El processo lógico de las hipótesis irreales es ascendente… » ; à l'inverse, R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, pp. 258-259, traduit ce passage discuté ainsi : « …if he derives no pleasure from his wealth, even *if he has an elaborate funeral*, I say that… », et pense que, bien que cet homme ait eu une sépulture, Qohélet ne l'estime pas heureux puisque sa vie ne l'a pas été.

bonheur dont est privé le malheureux se compose de toutes les joies légitimes de la vie que Dieu donne à l'homme : bien-être matériel, vie familiale réussie, et vieillesse heureuse. Ces joies existentielles ne sont guère loin de celles que chante Qohélet dans les sept refrains qui ponctuent sa réflexion : elles procurent le bonheur à l'homme, s'il sait et s'il *peut* en profiter. Or autant Qohélet ironise contre celui qui ne sait pas profiter de la vie, en se laissant dominer par un labeur incessant et inutile (Qo 4,7-8), autant il compatit au sort de l'infortuné qui ne peut jouir de la vie, soit parce qu'autrui l'en empêche (Qo 5,12-16), soit parce que Dieu ne le lui permet pas (Qo 6,2). Faut-il voir dans ce dernier cas d'injustice une accusation de Qohélet contre le dispensateur de toutes choses, ou, plus vraisemblablement, faut-il n'y voir qu'un simple constat, à la fois réaliste et fataliste ? Le cas éponyme décrit par Qohélet présente simplement un caractère absolutiste, puisque, quand bien même un tel homme vivrait deux fois mille ans, il ne trouverait pas le bonheur. Cependant, il est clair que Qohélet apprécie le bien.

Qo 8,12b-13

La péricope qui contient ces deux versets (Qo 8,9-15) a été étudiée et commentée en détail dans le chapitre précédent qui traitait du problème du mal ; nous ne reviendrons donc pas sur la structure de ce passage, mais nous pouvons simplement rappeler que les versets 8,12b.13 constituent des sentences traditionnelles sur la rétribution, que Qohélet reprend à son compte. En ce qui concerne le thème du bonheur, on peut remarquer que Qohélet utilise deux fois le terme טוב, qui connote ici un sens élargi, incluant autant le bien-être matériel que la joie de vivre. Que Qohélet affirme que ce bonheur soit réservé à celui qui craint Dieu n'est pas si nouveau qu'il faille y voir une opinion traditionnelle avec laquelle Qohélet serait en désaccord et qu'il contredirait par les exemples concrets des versets 8,10.14[224]. Nous l'avons déjà dit, Qohélet observe toujours de manière très lucide la triste réalité, mais cela ne l'empêche pas pour autant d'affirmer qu'une vie réussie appartient à celui qui est bon devant Dieu (Qo 2,26 ; 7,26) et qui le craint (Qo 8,12.13).

Qo 11,7
Texte hébraïque

11.7 וּמָתוֹק הָאוֹר וְטוֹב לַעֵינַיִם לִרְאוֹת אֶת־הַשָּׁמֶשׁ׃

Traduction littérale et notes philologiques

11,7 Et[a] douce[b] est la lumière et *bon* pour les yeux[c] de voir le soleil.

a : il est fort probable que le ו de וּמָתוֹק introduise ici une nouvelle unité thématique, ainsi que Qohélet a l'habitude de le faire (Qo 3,10 ; 4,4 ; 7,26 ; 8,10 ; 11,7 ; 12,1)[225].

b : מָתוֹק signifie « bon au goût » et désigne souvent la saveur sucrée du miel ou de la pomme (Ct 2,3…)[226].

c : וְטוֹב לַעֵינַיִם est l'attribut du sujet רְאוֹת אֶת־הַשָּׁמֶשׁ (qui constitue une proposition infinitive)[227].

---

[224] Opinion de R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, p. 295.
[225] R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, p. 334.
[226] E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 449.
[227] Cf. A. SCHOORS, « Words typical of Qoheleth », pp. 17-40.

Commentaire contextuel

Ce verset semble l'introduction[228] d'un long passage qui inclut le dernier appel au bonheur (Qo 11,7-12,7)[229], et dans lequel Qohélet incite le jeune homme à jouir des bonheurs de la vie que Dieu offre. La plupart des commentaires s'accordent pour penser que la lumière et le soleil symbolisent la joie de vivre[230], le bonheur de l'existence toute entière[231]. Et de fait, le long passage qui fait suite à cette si belle introduction exhorte instamment le jeune homme à profiter de sa jeunesse qui malheureusement ne dure pas[232]. Quoiqu'il en soit, ce dernier verset conclut admirablement ce que pense Qohélet de la vie : le bonheur existe, il est un don de Dieu, et il ne faut pas le laisser s'échapper.

טוב et le temps

A deux reprises (Qo 7,10 ; 7,14) Qohélet associe la racine טוב au temps.

Qo 7,10

Texte hébraïque

7.10 אַל־תֹּאמַר מֶה הָיָה שֶׁהַיָּמִים הָרִאשֹׁנִים הָיוּ טוֹבִים מֵאֵלֶּה
כִּי לֹא מֵחָכְמָה שָׁאַלְתָּ עַל־זֶה׃

Traduction littérale et notes philologiques

7,10 Ne dis pas : pourquoi est-ce que les jours premiers étaient meilleurs que ceux-là,
car ce n'est pas par sagesse [que] tu demandes cela[a].

a : שאל על est rare sous cette forme et n'apparaît en dehors de Qohélet qu'en Neh 1,2[233]. On utilise habituellement שאל ל comme en Gn 26,7 ; 32,30 ; Ex 18,7.

Commentaire contextuel

Nous avons eu l'occasion dans ce chapitre de remarquer que le verset 7,10 semblait relié au premier stique du verset 7,8 qu'il commente de manière critique : à la fin d'une chose qui est préférable à son commencement, correspond le conseil de ne pas croire que le passé est meilleur que le présent. Le bonheur ne réside pas, selon Qohélet, dans un passé illusoire dont l'homme fait toujours une relecture subjective,

---

[228] Pour certains auteurs, ce verset et le suivant forment une petite unité de sens indépendante, par exemple, A. LAUHA, *Kohelet*, p. 206.

[229] Avec V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, p. 166, ou J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, pp. 393s ; A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 129 ; mais contre N. LOHFINK, *Kohelet*, p. 80, qui inclut notre verset dans une unité ainsi délimitée Qo 11,4-8.

[230] Cf. E. GLASSER, *Le procès du bonheur...*, p. 167, pour qui « Qohélet procède à une louange inconditionnelle de la vie » ; mais aussi A. SCHOORS, « Words typical of Qoheleth », p. 34, pour qui l'expression « voir le soleil » équivaut au verbe « vivre ».

[231] On retrouve les symboles du soleil et de la lumière dans des textes d'autres civilisations, comme par exemple, Euripides, Iphigénie en Aulis, ou l'Epopée de Gilgamesh ; à ce sujet voir R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, p. 334.

[232] J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 394.

[233] A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, pp. 193.200 cite aussi, à titre d'hypothèse, Is 45,11.

surtout lorsqu'il est avancé en âge[234]. Il ne semble pas que l'on puisse trouver un parallèle dans un autre constat que fait Qohélet par ailleurs, au sujet de l'immutabilité du monde (Qo 1,9 ; 3,15)[235]. Qohélet se contente simplement de rappeler qu'en ce qui concerne le bonheur, le seul temps qui compte pour l'homme est l'instant présent : avenir et passé sont tous les deux trompeurs et n'apportent aucune satisfaction (Qo 6,9...). Préférer en tout état de cause le passé au présent n'est pas, pour Qohélet, une attitude de sagesse[236], bien qu'il s'agisse d'une croyance courante que les temps antérieurs soient meilleurs que les temps actuels[237].

Qo 7,14
Ce verset a déjà été traduit et commenté sous l'angle de l'inconnaissance : en effet, après avoir exhorté l'homme à se réjouir dans les bons moments et à réfléchir dans les mauvais, Qohélet lui rappelle que de toute façon, il ne lui est pas donné de connaître l'avenir (aussi en Qo 6,12 ; 8,7). Le conseil donné dans ce passage offre une suite logique à celui du passage précédent : s'il faut vivre le présent, et seulement le présent (Qo 7,10), il faut aussi savoir profiter des bons moments quand ils se présentent, sans en rien différer, car les jours mauvais seront toujours là pour permettre à l'homme de réfléchir.

Conclusion générale sur טוב

טוב est sans nul doute l'un des termes les plus fréquemment employés dans le livre de Qohélet. Non seulement il contrebalance avantageusement רע, mais encore il permet de se faire une idée assez précise de la manière dont Qohélet envisage le bonheur, et cela à plusieurs niveaux, pour lesquels il est possible de discerner une certaine gradation :

1) Il ne semble pas que, chez Qohélet, le טוב soit relié au principe traditionnel de la rétribution ; l'homme bon devant Dieu désigne simplement celui à qui Dieu est favorable, sans que cela soit en corrélation avec un agir humain conforme à la loi divine, mais sans qu'il soit possible non plus de discerner le dessein de Dieu, qui en tout état de cause, reste incompréhensible à l'homme.

2) Avec la structure répétitive des tournures טוב...מן-, que celles-ci soient propres à Qohélet ou qu'elles soient des reprises de citations, Qohélet donne à son destinataire des conseils de savoir bien vivre, qui l'invitent à distinguer entre le bien et le mal, entre ce qu'il vaut mieux faire et ce dont il convient de s'abstenir. Et Qohélet rappelle d'abord à l'homme sa contingence, ce qui permet en conséquence

---

234 Voir à ce sujet E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 371, qui écrit de manière savoureuse : « Et l'on ne manque pas d'ajouter que la complaisance dans l'éloge du passé est une des faiblesses du vieillard... » ; voir aussi R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 65.

235 Contre E. GLASSER, *Le procès du bonheur...*, p. 107, et avec J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 311.

236 Voir à ce sujet, D. MICHEL, *Untersuchungen...*, p. 137 ; L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen...*, p. 166.

237 Avec R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 65.

d'adopter une attitude de vie et une attitude religieuse justes, puis l'exhorte à profiter dans l'instant des plaisirs de l'existence, mais d'une manière modérée et lucide.
Nous avons constaté que ces conseils de vie, éparpillés dans toute l'œuvre de Qohélet, viennent contrebalancer de manière très concrète la présence effective et incontournable du mal. On peut alors tenter d'opérer une double déduction :
- Si Qohélet était pessimiste, ou du moins fataliste, et prêchait l'absurdité de la vie, le mal serait pour lui d'une part omniprésent, et d'autre part inévitable. Or nous avons vu que Qohélet *ne connaît pas* l'idée de l'omniprésence du mal, bien que celui-ci reste une réalité incontournable dans les différents cas de רע qu'il observe sous le soleil, et que, par ailleurs, Dieu n'est pas pour lui l'auteur du mal. On peut alors légitimement se demander ce qu'il en est du bien : dans le domaine de l'agir, Qohélet invite clairement son destinataire à distinguer entre le bien et le mal (-טוב...מן), et à effectuer des choix en conséquence. D'autre part, les conseils de vie qu'il donne restent réalistes et accessibles à l'homme. Ainsi Qo 7,14 qui incite l'homme à réfléchir au jour de malheur, semble de la même veine que les -טוב...מן : il s'agit pour l'homme de ne pas se laisser abattre par l'expérience du mal, inhérent à la vie certes, mais que l'on peut cependant dépasser ou du moins contrecarrer en appliquant ces quelques avis de Qohélet.
- Enfin, puisque d'une part Dieu n'est pas l'auteur du mal pour Qohélet et que celui-ci ne le systématise pas, et que d'autre part le bien est une réalité accessible à l'homme, il convient alors de chercher si Qohélet établit un rapport de causalité entre Dieu et le bien : nous allons voir que טוב possède dans les sept refrains sur le bonheur une connotation différente de celle qu'il a partout ailleurs, puisque la causalité divine y est clairement désignée comme étant la provenance du bien existentiel que l'homme peut vivre.
Mais avant d'étudier en détail ces sept refrains qui constituent le climax de la dialectique de Qohélet quant au bonheur de vivre, il semble intéressant d'observer rapidement les autres termes dont Qohélet se sert pour décliner cette même idée.

2.1.2: La racine שמח

Les diverses occurrences de la racine שמח, sous forme de substantif (שמחה), ou sous forme verbale (שמח), sont dispersées dans toute l'œuvre de Qohélet, mais il n'est pas impossible, ici encore, de les regrouper de manière thématique, avec toutes les réserves que nous émettons à chaque fois qu'il s'agit de tenter de systématiser la pensée de Qohélet.
- Les deux premières attestations de ce mot se trouvent au début du second chapitre, à une place stratégique qui permet de se demander si les deux versets concernés (Qo 2,1-2) ne forment qu'une question de pure rhétorique, ou si au contraire, ils prennent une valeur de questionnement existentiel : que produit la joie ?
- Les autres attestations de שמח, qui peut-être apportent des réponses à cette interrogation, peuvent alors se rassembler en deux catégories, l'une présentant l'aspect général et positif de שמח dans le travail et les œuvres de l'homme, et l'autre son aspect parfois négatif dans quelques cas particuliers.

Qo 2,1-2 : question rhétorique ou existentielle ?

Texte hébraïque

2.1 אָמַרְתִּי אֲנִי בְּלִבִּי
לְכָה־נָּא אֲנַסְּכָה בְשִׂמְחָה וּרְאֵה בְטוֹב
וְהִנֵּה גַם־הוּא הָבֶל׃
2.2 לִשְׂחוֹק אָמַרְתִּי מְהוֹלָל
וּלְשִׂמְחָה מַה־זֹּה עֹשָׂה׃

Traduction littérale et notes philologiques

2,1 J'ai dit moi dans mon cœur
viens donc que je t'éprouve[a] *par la joie* et vois[b] du bonheur,
et voici cela aussi est vanité.
2,2 Au rire j'ai dit insensé
et *à la joie* qu'est-elle faisant[c] ?

a : אֲנַסְּכָה dont la signification est « tester », « expérimenter », comprend le suffixe pronominal de la seconde personne masculin singulier écrit de manière plénière (כָה), comme en 1 R 18 ,44 ; Pr 2,11[238].

b : ראה possède ici le sens de « goûter », « expérimenter », comme ailleurs dans le livre de Qohélet[239]. Lorsque la préposition -בּ suit un verbe de perception, et notamment ראה, elle indique un renforcement dans l'action, ce qui permet à certains auteurs de proposer la traduction : « que tu goûtes le plaisir »[240].

c : l'interrogation מַה־זֹּה עֹשָׂה est semblable à celle de Qo 1,3 au sujet du travail de l'homme : מַה־יִּתְרוֹן. עשׂה est ainsi à entendre au sens de « profit » : que produit la joie de positif ? Par ailleurs la traduction littérale reproduit le participe hébraïque.

Commentaire contextuel

Les trois premiers versets de ce second chapitre peuvent former ensemble une petite unité de sens[241], intégrée dans la grande section consacrée à l'expérience de Salomon (Qo 1,12-2,26). Nous avons vu au sujet de טוב, dont deux occurrences se trouvent dans ce passage, que Qohélet décide d'entreprendre une aventure exploratoire pour découvrir ce qui est bon que l'homme fasse sous le soleil. Par deux fois aussi, Qohélet emploie שׂמחה, une première fois de manière instrumentale (pour la tester, l'expérimenter), et une seconde fois pour en rechercher les effets : מַה־זֹּה עֹשָׂה. Il est possible qu'en fait ces deux attestations désignent la même chose : en effet, Qohélet se demande quel profit la joie peut apporter à l'homme, comme il se demande au verset suivant ce qu'il est bon (טוב) que l'homme fasse.
La plupart des commentaires[242] ne voient dans cette interrogation du verset 2 qu'une question rhétorique, appelant d'emblée une réponse négative de la part de Qohélet.

---

238 Voir A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 49.

239 E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 258 ; A. SCHOORS, « The verb ראה in the Book of Qoheleth », passim.

240 C'est le choix de E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 258.

241 Certains auteurs considèrent cependant ces deux versets comme une unité, par exemple, H.W. HERTZBERG, *Der Prediger*, p. 86 ; D. MICHEL, *Untersuchungen…*, p. 116 ; N. LOHFINK, *Kohelet*, p. 26.

242 Cf. E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 259, pour qui : « La pensée de Qohélet est claire […] ; quant au plaisir, il passe sans rien laisser après lui » ; D. BUZY, *L'Ecclésiaste*, p. 211 ; E. GLASSER, *Le procès du bonheur…*, p. 42 note b, qui traduit ce verset par une affirmation : « du rire j'ai dit 'stupide' et de la joie

Or, il nous semble que c'est aller un peu vite en besogne que d'inscrire *de facto* une réponse dans ce qui reste un questionnement ; même si Qohélet qualifie le rire d'insensé, comme il le fait en Qo 7,6 pour celui des sots par exemple, il demeure qu'au sujet de שמחה la tournure reste interrogative, et ne porte pas en elle-même de jugement péjoratif. Qohélet ne fait que commencer son investigation, il ne prétend pas y répondre à l'avance. Pourquoi, du reste, Qohélet ne se poserait-il pas une vraie question au sujet de la joie, comme il se l'est posée pour ענין en Qo 1,13 et comme il se la posera pour טוב en Qo 2,3 ? Par ailleurs les versets 2,1.2 semblent eux aussi posséder une place stratégique au début de l'œuvre, avec les deux premières attestations de שמח, indices textuels qui vont dans le sens d'un véritable questionnement de Qohélet, qui demande des réponses.
On peut aussi se demander ce que recouvre la racine שמח d'un point de vue sémantique ; répondre dès maintenant reviendrait à nier toute valeur à l'investigation de Qohélet à ce sujet. C'est justement par l'étude des diverses occurrences de ce mot qu'il sera possible de découvrir les significations qu'il revêt pour Qohélet, et corrélativement la réponse à sa question. Dès lors, comme pour טוב, on peut regrouper les attestations de שמח en quelques catégories, toujours opératoires, mais qui, en les classifiant, permettent de mieux cerner la pensée de Qohélet.

שמח et son aspect général positif dans le travail et les œuvres

En six occurrences (Qo 2,10 ; 3,22 ; 5,18.19 ; 8,15 ; 9,7), Qohélet associe שמח à עמל ou un substantif dérivé de עשה. Ce rapprochement semble révélateur et justifie d'étudier ensemble ces versets :

Qo 2,10
Texte hébraïque

2.10 וְכֹל אֲשֶׁר שָׁאֲלוּ עֵינַי לֹא אָצַלְתִּי מֵהֶם
לֹא־מָנַעְתִּי אֶת־לִבִּי מִכָּל־שִׂמְחָה
כִּי־לִבִּי שָׂמֵחַ מִכָּל־עֲמָלִי
וְזֶה־הָיָה חֶלְקִי מִכָּל־עֲמָלִי׃

Traduction littérale et notes philologiques

2,10 : Et tout ce qu'ont demandé[a] mes yeux je ne leur ai pas refusé[b]
je n'ai pas privé[c] mon cœur de toute *joie*,
car mon cœur prenant sa *joie* dans tout mon travail
et ce fut ma part[d] dans tout mon travail.

a : שָׁאֲלוּ עֵינַי exprime le désir profond de l'être, comme en Pr 27,20 par exemple. On ne saurait d'emblée lui accorder une valeur restrictive, encore moins péjorative[243].
b : littéralement : « je n'ai pas refusé à eux ». Qohélet utilise ici un suffixe pronominal masculin, alors que l'antécédent est au féminin et requiert donc un suffixe féminin[244]. On trouve cette tournure en Qo 2,6 ; 10,9 ; 11,8 ; 12,1.

'sans effet' » ; J.L. CRENSHAW, *Ecclesiastes*, p. 77 ; R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 18 ; J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 188…

[243] Contre E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 267 ; avec R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, p. 219.

[244] Voir J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 193.

c : מָנַעְתִּי est normalement accompagné de la préposition מִן, pour marquer la personne à laquelle on refuse quelque chose, mais ici elle est préfixée au complément d'objet et non à la personne, comme en Gn 30,2[245].
d : חלק est utilisé en ce sens en Qo 2,21 ; 3,22 ; 5,17.18 ; 9,9. Nous aurons l'occasion d'étudier en détail la valeur sémantique de ce terme ultérieurement; il s'agit d'une part réservée à l'homme au sens positif[246].

Commentaire contextuel

שׂמח est utilisé deux fois dans ce seul verset, et il n'est pas anodin de constater que ces deux occurrences sont associées chaque fois à לִבִּי, qui, nous l'avons déjà vu, représente chez les Sémites le siège de l'intelligence, de la volonté...
On peut se demander de quoi se réjouit Qohélet / Salomon ; est-ce de son travail, ou des fruits de ce travail seulement ? Les réponses des commentaires[247] sont fort divergentes à ce sujet, et dépendent de la manière dont le mot עמל est compris[248]. Or nous avons vu dans le premier chapitre de cette étude que le עמל sans טובה constitue un רע contre lequel Qohélet s'insurge. Si le travail dont il est question ici réjouit le cœur de l'homme, c'est donc qu'il porte de la טובה, c'est-à-dire du bien-être, de l'abondance, et corrélativement du bonheur. Nous avons alors ici l'exacte contre-pied de situations que Qohélet qualifie de mauvaises parce qu'elles sont des cas particuliers de travail sans טובה (Qo 2,21 ; 4,7-8 ; 5,12-16 ; 6,1-2). La joie qui comble le cœur de l'homme, entendu au sens de l'intelligence, réside donc à la fois dans le travail et dans les fruits qu'il porte.
D'un point de vue contextuel, ce verset possède une place remarquable dans l'unité constituée par la fiction salomonienne sous un double point de vue :
- D'une part, il forme avec celui qui le suit (Qo 2,11), une sorte de conclusion à la petite unité littéraire de Qo 2,4-9, et qui constitue une première expérience[249] de Qohélet / Salomon.
- D'autre part, si le verset 11 nuance de manière négative la conclusion tirée en Qo 2,10, il n'en reste pas moins que la joie est « sa part » (חלק). Pourtant, celle-ci n'est pas un gain sous le soleil (יתרון)[250], et il est alors légitime de se demander en quoi réside la différence. L'étude des autres occurrences de la racine שׂמח nous donnera sans doute de plus amples renseignements.

Qo 5,18-19

Nous ne nous attarderons pas ici sur l'exégèse de ces deux versets qui sera traitée en détail dans le second paragraphe de ce chapitre, parce que Qo 5,18-19 appartient à l'un des refrains de Qohélet sur la joie de vivre (Qo 5,17-19). On peut néanmoins

---

245 E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 268 ; A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 193.
246 Cf. R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 17.
247 F. WHITLEY, *Koheleth*, p. 23, pense aux fruits de ce travail ; G.S. OGDEN, *Qoheleth*, p. 42 limite la portée de ce verset au travail.
248 Cf. l'excursus de J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, pp. 438-441, au sujet du travail.
249 Avec V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, p. 91, qui écrit : « Invece, a questa valutazione positiva se ne sovrappone, quasi, una negativa expressa del v 11...»
250 Voir L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen...*, p. 68.

remarquer d'un point de vue sémantique, les deux attestations de שׂמח : d'une part לִשְׂמֹחַ בַּעֲמָלוֹ « jouir par son travail » en Qo 5,18, et d'autre part הָאֱלֹהִים מַעֲנֶה בְּשִׂמְחַת לִבּוֹ « Dieu lui répond dans la joie de son cœur ». On peut ainsi noter par rapport à Qo 2,10 une indéniable progression de la pensée de Qohélet : si le travail permet de réjouir l'intelligence de l'homme, Qohélet ajoute ici qu'il s'agit d'un don de Dieu (Qo 5,18b). Ainsi donc, non seulement le עמל procure de la joie, mais encore Dieu l'a voulu ainsi : le dessein divin consiste donc dans l'octroi d'un travail avec profit, ainsi que l'atteste la liste des plaisirs énumérés au verset 5,18. On peut alors se demander, bien que Qohélet ne précise pas ici ce point, si la joie procurée par les plaisirs simples que Dieu donne constitue un יתרון, ce qui n'est pas le cas de la joie procurée par les plaisirs fastueux de Qohélet / Salomon (Qo 2,10-11). Cependant, l'emploi du mot לב inclut dans la joie évoquée plus que ces plaisirs matériels et légitimes de la vie. Tous les aspects de l'existence humaine semblent pris en compte par Qohélet : si les plaisirs sont des dons de Dieu, la joie de l'esprit qui en résulte se réfère aussi à Dieu. Que celle-ci lui permette de ne pas penser à sa condition mortelle est peut-être sous-entendu dans ce verset 19, quoique Qohélet ne soit pas tant obsédé par la mort que par sa cécité qui lui fait traiter pareillement le sage et le sot (Qo 2,14.16…). On ne saurait ainsi réduire la joie avec laquelle Dieu répond dans le cœur de l'homme à un oubli de la brièveté de ses jours[251] ; il nous semble plus proche de la pensée de Qohélet de comprendre qu'il évoque tout simplement le cours de l'existence dans son ensemble : en effet, à quoi sert-il à l'homme de beaucoup (וְרַבָּה) songer à la vie (Qo 5,19), sauf si ce n'est que par cette méditation il n'en sorte des fruits ? Pourquoi ne pas profiter pleinement des joies et des plaisir de la vie, puisque, d'une part ils sont des dons de Dieu (Qo 2,24 ; 3,13…), et puisque d'autre part, il y a un temps pour tout (Qo 3,1…) ?

Qo 8,15

Ce verset constitue à lui seul le cinquième refrain de Qohélet sur la joie que nous étudierons aussi en détail. Néanmoins, l'association des termes שׂמח et עמל dans ce même verset permet de se demander quelle signification elle revêt pour Qohélet[252]. Une différence s'impose d'emblée avec les versets précédemment étudiés (Qo 5,18-19), où la joie prenait sa source dans le travail. Ici, le fait de se réjouir semble mis en parallèle avec celui de boire et de manger, mais les trois ensemble sont à la fois la cause du fait que Qohélet loue la joie, et l'objet du souhait qu'il formule ensuite : qu'ils accompagnent l'homme dans son travail toute sa vie. Ils sont donc et le fruit du travail, et la cause de la joie.

Peut-on alors établir une distinction de sens entre les deux utilisations de la racine שׂמח? La première qui est un substantif אֶת־הַשִּׂמְחָה semble inclure la seconde, attestée sous forme verbale וְלִשְׂמוֹחַ. La joie (אֶת־הַשִּׂמְחָה) possèderait alors un sens englobant et rappellerait les deux occurrences de la question inaugurale des versets

[251] Comme le pensent certains auteurs, par exemple E. GLASSER, *Le procès du bonheur…*, p. 94, qui écrit : « Cueillir jour après jour les joies de l'existence est assez consistant et assez prenant pour qu'on oublie à peu près l'échéance de la mort et pour que la jouissance de la vie ne soit pas altérée par la pensée de sa brièveté ».

[252] Pour l'association de ces termes en général, voir M.V. FOX, « The inner Structure of Qohelet's Thought », pp. 225-238.

2,1-2, en élargissant la réponse déjà apportée par Qohélet en Qo 2,10 ; 5,18-19. La joie consiste donc pour Qohélet dans le fait de trouver du bonheur toute sa vie dans un travail fructueux, qui permet à l'homme de boire, manger et se réjouir. Ces bonheurs simples et vrais forment la base même de l'existence humaine, et qui sait se réjouir de cela est en accord profond avec le plan divin, puisque nous allons le voir, ces plaisirs sont des dons de Dieu (cf. les sept refrains de Qohélet sur la joie).

Qo 3,22 et 9,7
Ces deux versets, qui appartiennent eux aussi à deux refrains de Qohélet sur la joie - donc étudiés plus loin en détail - présentent une association terminologique différente des précédentes : שׂמח n'est plus mis en corrélation avec עמל mais avec עשׂה sous forme substantivale[253], c'est-à-dire, « les œuvres », « ce que font les hommes ». On peut alors légitimement se demander si ces deux derniers termes recouvrent le même sens chez Qohélet. En Qo 3,22 (« et j'ai vu qu'il est bon pour l'homme de se réjouir par ses œuvres… »), יִשְׂמַח concerne בְּמַעֲשָׂיו, qui peut être un singulier, mais qui est toujours traduit par un pluriel[254]. Le -בּ est instrumental et montre bien la relation de cause à effet : l'homme se réjouit par ses œuvres, grâce à ses œuvres[255]. En Qo 9,7 la relation causale est inversée. Si l'homme mange son pain, le fruit de son travail, avec joie (בְּשִׂמְחָה), c'est parce que כְּבָר רָצָה הָאֱלֹהִים אֶת־מַעֲשֶׂיךָ, « Dieu a déjà apprécié tes œuvres ». On ne saurait limiter la portée de ce verset, comme certains[256] le font, à la simple constatation que si l'homme jouit des fruits de son travail (boire, manger), c'est parce que Dieu veut qu'il en soit ainsi. Le verbe רָצָה, avec Dieu pour sujet, connote davantage que cela : il a, en Dt 33,11 ; Ps 51,18 ; Ml 1,10…le sens d'agréer un sacrifice; mais il peut aussi exprimer la faveur divine comme en Ps 44,4, et dans ce cas, il est légitime de se demander en quoi consiste cette faveur. Que Dieu ait *déjà* (כְּבָר) apprécié les œuvres de l'homme, dont nous avons dit qu'elles supposent son existence entière, n'induit pas nécessairement qu'Il ait fixé à l'avance « la part de bonheur »[257] de chacun, quelles que soient ses actions, puisque Dieu est justement favorable à celles-ci. Il y a une causalité évidente entre les œuvres de l'homme et le fait qu'il se réjouisse : entre les deux, il y a Dieu[258]. Dieu qui est favorable à celui qui est bon devant sa face (Qo 2,26 ; 7,26) ; un tel homme sait alors apprécier les bonheurs de la vie et en être en même temps reconnaissant à Dieu[259], dispensateur de toute טובה et de toute שׂמחה. Il n'est pas nécessaire non plus de refuser à Qohélet la paternité de cette si belle invitation à la joie[260] qui constitue en même temps une louange au

---

[253] Pour les autres attestations de עשׂה, notamment au niph'al, voir B. ISAKSSON, *Studies in the Langage of Qoheleth*, pp. 69-74 ; et p. 28.
[254] Voir E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 316 ; GK, § 93ss.
[255] Cf. E. GLASSER, *Le procès du bonheur …*, p. 69, qui traduit ainsi : «…grâce à ses réalisations ».
[256] Par exemple, E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 414.
[257] Contre E. GLASSER, *ibidem*, p. 144.
[258] Voir V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, p. 156 qui écrit : » Il motivo dell'invito del Qohelet alla gioia è espresso en 7b e ricondotto alla volontá di Dio ».
[259] J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 362 : « En todos los pasajes en los que el repite esta invitación no falta ni una sola vez la mención de Dios […] el que se manifiesta benévolo con el hombre al aceptar sus obras. »
[260] Comme O. LORETZ, « Altorientalische und Kanaanäische Topoi », pp . 267-271.

Créateur. Car Qohélet sait bien que la joie est un don de Dieu (Qo 2,26 ; 3,22...), et il sait aussi que savoir se réjouir est une action de grâce[261]. N'écrit-il pas ailleurs du reste que « les justes et les sages, avec leurs agirs (וַעֲבָדֵיהֶם) sont dans la main de Dieu » (Qo 9,1) ?

שׂמח et son aspect négatif dans quelques cas particuliers

En trois occurrences (Qo 4,16 ; 7,14 ; 10,19), Qohélet décrit des situations particulières où il utilise שׂמח sinon de manière péjorative, du moins négativement.

Qo 4,16

Ce verset sert de conclusion à une petite histoire où Qohélet expose le cas d'un changement de règne apparemment bénéfique (Qo 4,13-16)[262]. Le verset introductif commence par un טוב...מן- qui colore positivement le début de cette chronique, puisque la sagesse, fût-elle celle d'un jeune homme pauvre, prend la place de la folie, fût-elle celle d'un roi. Mais de cette situation assez exceptionnelle, Qohélet tire une leçon générale à long terme dont la teneur vient quelque peu en modérer le côté positif. Tout est transitoire sur terre, même le succès mérité, et les générations futures ne se réjouiront pas de ce changement (הָאַחֲרוֹנִים לֹא יִשְׂמְחוּ־בוֹ, littéralement : « ceux qui seront après ne se réjouiront pas en lui », c'est-à-dire le nouveau monarque), peut-être parce qu'elles n'en tireront pas d'effets bénéfiques[263], peut-être parce qu'elles l'auront oublié[264], ou plus sûrement parce que, changeantes et insatisfaites, elles souhaiteront un nouveau libérateur[265]. On peut noter le גם adversatif[266] en Qo 4,16b, qui justement oppose le peuple contemporain au jeune roi, qui lui est favorable parce qu'il en tire certainement profit, aux générations suivantes. Voici donc un premier cas où שׂמח est employé de manière négative par Qohélet : que les peuples ne se réjouissent pas toujours de leurs gouvernants n'est certes pas un cas rare dans l'histoire des hommes, et que, éternellement mécontents, ils souhaitent des changements fréquents, n'est pas exceptionnel non plus.

Qo 7,4

Texte hébraïque

7.4 לֵב חֲכָמִים בְּבֵית אֵבֶל
וְלֵב כְּסִילִים בְּבֵית שִׂמְחָה׃

Traduction littérale

7,4 [Le] cœur des sages est dans la maison de deuil
et [le]cœur des insensés dans la maison de *joie*.

---

261 Cf. R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, p. 306 : « He who has enjoyed the delights of life has thereby won the favor of God ».

262 Pour cette délimitation textuelle, voir L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen...*, pp. 134s, et pour une interprétation voir par exemple, F. DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth*, pp. 281s ; L. LEVY, *Qoheleth*, pp. 89-92 ; H.W. HERTZBERG, *Der Prediger*, pp. 116-118 ; G.S. OGDEN, *Qoheleth*, pp. 71s.

263 Opinion de E. GLASSER, *Le procès du bonheur...*, p. 82.

264 V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, p. 121.

265 Avec J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 269.

266 Avec A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 131.

Commentaire contextuel
Ce verset appartient à un ensemble de citations que reprend Qohélet (Qo 7,1-5), et fait suite à trois טוב...מן- négatifs (Qo 7,1.2.3), dont il poursuit du reste la thématique : la mort est préférable à la vie (Qo 7,1), comme la maison de deuil à celle où l'on festoie (Qo 7,2 אֶל־בֵּית מִשְׁתֶּה), ou celle où l'on se réjouit (Qo 7,4 בְּבֵית שִׂמְחָה)[267]. Même si Qohélet reprend une citation d'une veine similaire à celle de Qo 7,2, et qu'il invite par ailleurs l'homme à se réjouir dans le manger et le boire (Qo 9,7...), il n'en demeure pas moins que ces propos ne sont pas nécessairement contradictoires : car il y a un temps pour se réjouir des plaisirs de la vie, et un temps pour penser à la mort[268] qui oblige à relativiser ces plaisirs terrestres[269]. שׂמח prend alors une connotation négative, en ce sens que la joie dont il est ici question, ressemble plus par son côté superficiel et éphémère au rire satisfait des insensés (Qo 7,6), qu'à la sagesse empreinte de gravité qui fait du bien au cœur (Qo 7,3). Voyons si le dernier cas particulier de שׂמח présente lui aussi un aspect négatif.

Qo 10,19
Texte hébraïque

10.19 לִשְׂחוֹק עֹשִׂים לֶחֶם
וְיַיִן יְשַׂמַּח חַיִּים
וְהַכֶּסֶף יַעֲנֶה אֶת־הַכֹּל׃

Traduction littérale et notes philologiques
10,19 Pour rire ils [sont] faisant[a] du pain[b]
et [le] vin[c1] *réjouit* la vie
et l'argent[c2] répond[d] à tout.

a : עֹשִׂים est un participe qal pluriel dont le sujet semble impersonnel (nous verrons dans le commentaire à qui il peut se référer)[270]. Qohélet utilise fréquemment des participes pour exprimer une action qui se répète[271].
b : l'expression, « faire le pain » signifie préparer le repas, comme en Ez 4,15 ; Dn 5,1.
c1 et 2 : וְיַיִן n'a pas d'article alors que וְהַכֶּסֶף en possède un, selon la manière habituelle de Qohélet (Qo 2,8 ; 3,17 ; 4,4.9.12 ; 7,25 ; 10,20 ; 12,1.4.6).
d : יַעֲנֶה a ici le sens de « répondre favorablement », comme en Os 2,23.24.

Commentaire contextuel
Ce verset, en apparence positif, appartient à un très long passage (Qo 9,11-11,6) qui, nous l'avons vu, comporte plusieurs cas de רע causés par les hommes. Certains auteurs pensent que cette opinion de Qohélet présente un côté critique[272], voire

---

[267] Voir R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 64 : « The two 'houses' symbolize the deadly serious and the flippant side of human purpose. »
[268] Certains auteurs pensent que ce propos de Qohélet revêt ici une coloration philosophique : J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 268.
[269] Voir H.W. HERTZBERG, *Der Prediger*, p. 145.
[270] GK, § 116 t.
[271] A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 184, et P. JOÜON, *Grammaire de l'Hébreu Biblique*, §121 d.
[272] C'est le cas de E. GLASSER, *Le procès du bonheur...*, p. 159, qui écrit : « lu pour lui même ce verset pourrait justifier la bonne chère [...] mais on y perçoit assez spontanément une intention critique ».

négatif, en raison du contexte dans lequel il est inséré et qui lui donnerait un tout autre esprit que celui de Qo 9,7, où Qohélet conseille de boire son vin dans la joie[273]. Il est vrai que la section de Qo 10,16-20 peut former une petite unité textuelle relativement autonome[274], concernant le pouvoir politique[275], dont Qohélet ferait la critique. Ainsi il se pourrait que le sujet impersonnel de ce participe se réfère aux gouvernants qui se débauchent et se corrompent (l'argent répond à tout)[276]. Et dans ce cas שׂמח possède à nouveau une connotation péjorative dans la pensée de Qohélet, ce que laisse supposer sa phrase ironique et sibylline : « l'argent répond à tout », puisqu'il est impossible de mener un train de vie dispendieux sans lui[277].
Ainsi donc, ces trois occurrences de שׂמח mises dans des contextes de vie particuliers, semblent revêtir, chez Qohélet ou d'après ceux qu'il cite, une signification négative : en certains cas, la joie paraît davantage convenir aux foules oublieuses et changeantes (Qo 4,10), aux insensés (Qo 7,4), ou aux mauvais dirigeants (Qo 10,19), qu'au cœur simple pour lequel Qohélet fait partout ailleurs l'éloge de la joie (Qo 8,15 en particulier).

Conclusion sur שׂמח

Si Qohélet se demande en Qo 2,1-2 ce que produit la joie pour l'homme, il semble y répondre de manière existentielle en opposant deux séries de constats qui, s'ils sont opposés dans la valeur attribuée à שׂמח, ne revêtent pourtant pas la même importance à ses yeux :
- D'une manière générale, la joie qui réjouit le cœur de l'homme (dans son aspect intellectuel), provient d'un travail fructueux (un travail avec טובה), qui lui permet de profiter de toutes les bonnes choses de la vie, comme le boire et le manger[278]. Mais si la joie que Qohélet / Salomon tire de son עמל reste sa part (Qo 2,10 חלק), elle ne lui procure cependant pas de יתרון (Qo 2,11), et il est peut-être possible de penser que ce manque vient du fait qu'elle n'est pas un don de Dieu en cette occurrence. En revanche, la joie des plaisirs simples de la vie est donnée par Dieu à l'homme (Qo 5,18-19 ; 8,15 ; 3,22 ; 9,7...), et l'on peut alors se demander si Qohélet ne distingue pas deux sortes de joie, d'une part celle procurée par les plaisirs fastueux où l'homme est le seul acteur et Dieu absent, et d'autre part celle des plaisirs quotidiens et éphémères procurés par Dieu. Corrélativement savoir s'en réjouir est une action de grâce sur laquelle il semblerait que le jeune homme sera jugé (Qo 11,9), et qui fera l'objet du troisième chapitre de notre recherche.
- Mais Qohélet évoque aussi le contre-pied de cette situation générale en déclinant trois cas particuliers d'absence de joie (Qo 4,16) ou de joie insensée ou malsaine (Qo 7,4 ; 10,19), auxquelles, étrangement, il n'associe jamais le thème du don de Dieu, pas plus du reste que celui du עמל.

---

[273] E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 441.
[274] V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, p. 162, reconnaît au sujet de ce passage : « I vv 16-20 creano diverse difficoltà dal punto della struttura, in quando non si amalgamano affatto con le altre unità della sezione... », ou J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 382. Pour une autre délimitation, (Qo 10,15-20), voir L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen...*, pp. 218s.
[275] Avec J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, pp. 382ss.
[276] A ce sujet, voir F. DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth*, p. 389.
[277] Avec R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 106.
[278] Voir M.V. FOX, *A time to tear down and a time to build up*, pp. 113-115.

2.1.3: Autres termes connotant l'idée de bonheur ou de plaisir chez Qohélet

Le vocabulaire de bonheur, qui court dans tout le livre de Qohélet, est dense, tant par sa fréquence que par sa variété. En dehors de טוב et de שׂמח, Qohélet utilise tout un réseau de mots, dont certains par leur fréquence et leur emploi semblent plus représentatifs ; il s'agit de יתרון le profit, כשרון le succès et שׂכר le gain.
Il est clair que cette approche ne couvre pas de manière exhaustive l'arsenal linguistique de Qohélet quant à la joie de vivre, puisque des mots comme « danser », « aimer »..., ne sont pas ici étudiés pour éviter de surcharger cette étude. D'autre part, nous ne nous attarderons pas non plus sur des termes spécifiques, comme חלק, puisqu'ils se trouvent dans les sept refrains sur le bonheur, qui seront commentés en détail ultérieurement.

Le profit: יתרון

Les 10 occurrences de יתרון sont disséminées dans toute l'œuvre de Qohélet[279] (Qo 3,1 ; 2,11.13 bis ; 3,9 ; 5,8.15 ; 7,12 ; 10,10.11), mais on peut ici aussi tenter de les classer par catégories : par deux fois (Qo 1,3 ; 3,9), Qohélet se pose une question, à laquelle il semble répondre, de manière positive ou négative, dans les autres attestations de יתרון.

Qo 1,3 ; 3,9 : quel profit ?
Texte hébraïque

1.3 מַה־יִּתְרוֹן לָאָדָם
בְּכָל־עֲמָלוֹ שֶׁיַּעֲמֹל תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ׃
3.9 מַה־יִּתְרוֹן הָעוֹשֶׂה
בַּאֲשֶׁר הוּא עָמֵל׃

Traduction littérale et notes philologiques

1,3 Quel *profit*[a] pour [l']homme[b]
dans tout le travail dont[c] il travaille sous le soleil.
3,9 Quel *profit* celui qui fait[d]
dans ce à quoi[d] il travaille.

a : יִתְרוֹן est un mot propre à Qohélet[280] que l'on peut traduire par « profit », « avantage »[281].
b : le mot אָדָם avec article est ici utilisé par Qohélet de manière générique.
c : le pronom relatif a pour antécédent עֲמָלוֹ[282].
d : littéralement « le faisant », participe qal de עשׂה que l'on traduit ici par « celui qui travaille », « celui qui agit », comme en Gn 30,30 ; 1 R 20,40[283].

---

[279] Voir M.V. FOX, *Qohelet*, pp. 60-62, et du même auteur, *A time to tear down and a time to build up*, pp. 112-113 ; D. MICHEL, *Untersuchungen...*, pp. 105-115 ; J.G. WILLIAMS, « What Does It Profit a Man ? The Wisdom of Koheleth. », pp. 179-193 et R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. lix.
[280] Cf. E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 235 ; A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 63 ; E. GLASSER, *Le procès du bonheur...*, p. 21...
[281] Pour R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, p. 204, « יִתְרוֹן is probably a commercial term, the surplus of the balance sheet. » ; voir aussi P. PAPONE, « Il confronto tra le diverse culture nella Bibbia da Esdra a Paolo », p. 211, qui, faisant un parallèle avec la littérature grecque, pense que ce terme appartent au monde des commerçants, au monde des affaires.
[282] Cf. J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 148.

d : בַּאֲשֶׁר prend la valeur du pronom relatif précédé de la préposition -בְּ[284].

Commentaire contextuel

Nombreux sont les commentaires[285] qui entendent ces deux versets comme des questions de pure forme, appelant une négation. Pourtant ces mêmes auteurs admettent par ailleurs que, d'une part « מַה garde sa force interrogative »[286], et que d'autre part « la réponse est fournie par l'ouvrage tout entier »[287], ou qu'elle « laisse la porte ouverte à des explications et à des justifications ultérieures »[288]. D'autres encore estiment qu'il s'agit d'une question qui donne à penser[289].

Il est vrai que par ce double questionnement[290] Qohélet pose d'emblée l'un des thèmes existentiels les plus importants de son ouvrage : quel profit l'homme a-t-il à travailler (עמל)? On peut se demander pourquoi Qohélet se pose ainsi la même question deux fois, sous une forme sensiblement identique. Or il semblerait que ces deux versets soient situés à des places stratégiques : le premier (Qo 1,3), au début du livre, introduit un thème fondamental de la réflexion de Qohélet ; le second (Qo 3,9), qui fait suite à l'anthologie sur le temps (Qo 3,1-8), précède un des passages majeurs (Qo 3,10-15) où Qohélet affirme, d'une part que Dieu a fait toute chose belle en son temps et que l'homme ne peut en découvrir le dessein, et d'autre part que celui-ci est fait pour le bonheur (Qo 3,12)[291]. Dans ces contextes, cette question n'apparaît pas comme portant une réponse en elle même, mais en attente d'éléments permettant de prendre position. Ainsi, les autres occurrences de יתרון peuvent-elles constituer ces éléments :

Un profit positif : Qo 2,13 ; 7,2 ; 10,10

Par 4 fois (Qo 2,13 bis ; 7,12 ; 10,10), Qohélet affirme le profit indéniable de la sagesse, sa supériorité sur la folie, sa capacité à faire vivre celui qui la possède. Il ne nous appartient pas ici de discuter sur le fait de savoir si certains de ces versets sont ou non propres à Qohélet, car, même s'il réemploie des maximes traditionnelles[292], il n'empêche qu'il a toujours reconnu la supériorité en ce monde de la sagesse, bien qu'elle ne soit pas un avantage quant au sort final de l'homme, puisque la mort ne différencie pas le sage de l'insensé (Qo 2,15…). Il est cependant possible, dans ces occurrences, de traduire le terme חכמה par « savoir » au lieu de « sagesse ».

---

[283] E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 291.

[284] A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 144.

[285] F. DELITZSCH, *Hoeslied und Koheleth*, p. 330 ; E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 234 ; E. GLASSER, *Le procès du bonheur…*, pp. 21 et 291 ; A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 206 ; R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 7…

[286] E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 235.

[287] E. PODECHARD, *ibidem*, p. 235.

[288] E. GLASSER, *Le procès du bonheur…*, p. 22.

[289] F. DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth*, p. 330 ; voir aussi D. MICHEL, *Qohelet*, p. 127, ou L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen…*, p. 17, qui intitule ce verset : « Koh 1,3 : Die Ausgangsfrage ». Et pour Qo 3,9 voir D. MICHEL, *Untersuchungen…*, p. 57.

[290] J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 232, écrit que Qo 3,9 est la « repetición de la gran pregunta. »

[291] Cf. J. VILCHEZ LINDEZ, *ibidem*, p. 233, pour qui « 3,9 serve de introducción a 3,10-15 que es la respuesta teológica de Qohélet a su gran inquietud como sabio y como creyente. »

[292] Cf. R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, p. 222 ; J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 207.

Néanmoins, qu'il s'agisse de l'une ou de l'autre, il demeure qu'il en est de la sagesse / savoir comme du travail avec טובה, qui tous deux présentent un profit indéniable durant la vie sur terre.

Un profit négatif : Qo 2,11 ; 5,15
Deux versets de Qohélet semblent donner une valeur négative à יתרון

Qo 2,11
Texte hébraïque

2.11 וּפָנִיתִי אֲנִי בְּכָל־מַעֲשַׂי שֶׁעָשׂוּ יָדַי
וּבֶעָמָל שֶׁעָמַלְתִּי לַעֲשׂוֹת
וְהִנֵּה הַכֹּל הֶבֶל וּרְעוּת רוּחַ
וְאֵין יִתְרוֹן תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ׃

Traduction littérale et notes philologiques
2,11Et moi je me suis tourné vers[a] toutes les œuvres que mes mains ont faites
et vers le travail dont j'ai travaillé pour [le] faire[b],
et voici tout est vanité et poursuite de vent
et il n'y a pas de *profit* sous le soleil.

a : Qohélet utilise la préposition -בּ à la place de אל, comme en Jb 6,28, mais on traduit cependant l'expression -וּפָנִיתִי אֲנִי בּ de la même façon : « et moi je me suis tourné vers… ».
b : לַעֲשׂוֹת est un infinitif qal que l'on peut traduire avec une proposition infinitive. Mais on peut aussi lui faire correspondre un gérondif[293], et dans ce cas on traduit ainsi : « en les faisant ».

Commentaire contextuel
La façon dont on situe ce verset dans son contexte influe largement sur sa compréhension[294]. Nous avons vu en effet qu'il formait avec le verset précédent (Qo 2,10) la conclusion d'une petite unité littéraire (Qo 2,4-9) racontant une première expérience de Qohélet / Salomon. Or le verset 2,10 fait l'éloge de la joie procurée par un travail avec טובה, et le verset 2,11 semble en prendre le contre-pied. Cependant, il est possible de résoudre la contradiction apparente entre ces deux versets, ou du moins la limite négative qu'apporte le verset 11 au verset 10, par le fait que la joie dont il est question en cette occurrence ne procure pas de יתרון : est-ce parce qu'elle n'est pas un don de Dieu ? Qohélet ne le dit pas expressément, mais il reste que ses sept refrains chantent la joie des plaisirs simples de la vie procurés par la Providence. Par ailleurs, si Qohélet évoque la joie du travail fructueux durant la vie de l'homme, il déplore son inutilité au jour de la mort, puisque cette dernière n'en tient pas compte et qu'il faut l'abandonner à autrui. Mais Qohélet ne termine pas sa réflexion sur ce triste mais réaliste constat, car sa conclusion reprend l'un de ses appels au bonheur (Qo 2,24-26).

---

[293] E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 269, A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 182 et GK, § 114 o.
[294] Pour une délimitation textuelle différente de la notre, voir par exemple L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen…*, pp. 62s ; et pour un commentaire de cette péricope, cf. F. DELITZCH, *Hoheslied und Koheleth*, p. 245 ; K. GALLING, *Der prediger*, pp. 89s ; A. LAUHA, *Kohelet*, pp. 49s…

Qo 5,15
Ce verset appartient à un passage que nous avons déjà étudié (Qo 5,12-16), et qui traite d'un cas particulier de travail inutile, dû à la perte involontaire de la richesse, qui ne peut donc se transmettre à la descendance. Et Qohélet constate que c'est un mal douloureux (Qo 5,12.15), puisque le malheureux dépossédé n'a pu tirer aucun יתרון de son travail. Mais encore une fois, Qohélet termine sa réflexion par un appel à vivre heureux (Qo 5,17-19).

Le succès : כִּשְׁרוֹן
Par trois fois Qohélet utilise le terme כִּשְׁרוֹן (Qo 2,21 ; 4,4 ; 5,10), qui lui est propre, et dont le sens dérive de la racine כשר, que l'on retrouve en Qo 10,10 ; 11,6 avec la signification suivante : « être approuvé », « obtenir du succès »[295].

- La première occurrence (Qo 2,21) présente un autre cas particulier de travail sans profit : un homme qui a œuvré avec habileté et a obtenu du succès dans son travail, se voit contraint de laisser le fruit de celui-ci à un tiers, qui n'y a pas participé. Le succès dans ce cas semble bien inutile *in fine*, quoiqu'il ait accompagné cet homme durant sa vie[296]. On retrouve ici la même opposition dans la pensée de Qohélet qu'au sujet de יתרון, dont le bénéfice semble se limiter au cours de la vie humaine.

- *Qo 4,4*
Texte hébraïque

4.4 וְרָאִיתִי אֲנִי אֶת־כָּל־עָמָל וְאֵת כָּל־כִּשְׁרוֹן הַמַּעֲשֶׂה
כִּי הִיא קִנְאַת־אִישׁ מֵרֵעֵהוּ
גַּם־זֶה הֶבֶל וּרְעוּת רוּחַ׃

Traduction littérale et notes philologiques
4,4 et[a] moi j'ai vu tout [le][b1] travail et tout le *succès* de l[b2]'œuvre
car cela [est][c] jalousie[d] de l'un à l'égard de l'autre,
et cela aussi est vanité et poursuite de vent.
a : le -ו peut être l'indice textuel du commencement d'une section[297], ce qui semble être le cas ici.
b 1.2 : comme en d'autres versets de Qohélet (Qo 2,8 ; 3,17 ; 4,9.12 ; 7,25 ; 10,19.20 ; 12,1.4.6), l'article n'est pas toujours mentionné.
c : היא étant féminin fonctionne comme une copule et est assimilé grammaticalement au féminin du prédicat קנאה.
d : le mot קִנְאָה semble assez insolite[298] avec -מן ; on le trouve en général avec un -ב, comme en Pr 3,31 ; 23,17 ; 24,1 ; ou avec un -ל comme en 1 R 19,10 ; Nb 11,29.

---

[295] C.L. SEOW, « Linguistic evidence and the dating of Qohelet », p. 652.
[296] N. KELLERMAN, article כשר, *TDOT* VII, pp. 367-369, spéc. p. 367 : « Eccl. 2 :21 provides the best insight into the meaning of kišrôn. In conjonction with da'at, knowledge of how to do something, kišrôn is the skill to translate this knowledge into success. Both together, da'at and kišrôn are called hokmâ. » Pour ce même auteur les occurrences de כִּשְׁרוֹן en Qo 4,4 ; 5,10 possèdent la même signification. En Qo 10,10 ; 11,6 le sens de rapprocherait de celui d' « a vantage ».
[297] R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, p. 324.
[298] A. CRENSHAW, *Ecclesiastes*, p. 108 ; V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, p. 119.

Commentaire contextuel
Ce verset dresse le tableau d'un second cas particulier de malheur[299] dû à la jalousie humaine, qui vient priver celui qui obtient du succès dans son travail du bonheur légitime qu'il pouvait en tirer[300]. On ne peut certes limiter le sens de קִנְאָה à celui de l'envie passive, mais il faut aussi inclure celui de la jalousie malveillante et active[301], qui rend malade à la fois celui qui possède le succès et en désire toujours plus, dans un esprit de rivalité, et celui qui, ne l'ayant pas, en est envieux. Cette rivalité agressive[302] qui en découle (comme en Is 11,13 et Ps 14,30) empêche l'un de profiter des joies légitimes des fruits de son travail, et l'autre d'être en paix avec ce qu'il a.

Le gain : שָׂכָר
Qohélet n'utilise que deux fois le mot שׂכר (Qo 4,9 ; 9,5), mais ces deux occurrences offrent des précisions intéressantes sur sa conception du bonheur.
Le premier verset, Qo 4,9, appartient à un passage (Qo 4,9-12) où Qohélet énonce plusieurs raisons de préférer la vie commune à la solitude, et le gain en fait partie. Nous l'avons déjà vu précédemment, Qohélet donne ici un conseil de vie réaliste et somme toute assez facile à suivre : les fruits issus du travail sont nécessairement meilleurs (טוב) à deux que seul. Il ne faudrait pas limiter la valeur sémantique de שׂכר à celle du gain uniquement ; elle inclut davantage que le simple salaire issu du travail, puisqu'elle semble comprendre, dans la pensée de Qohélet, tous les plaisirs que le travail peut apporter et que l'on retrouve dans les sept refrains sur le bonheur.
La seconde occurrence de שׂכר en Qo 9,5, se situe dans une réflexion amère mais réaliste de Qohélet au sujet de la mort (Qo 9,5-6), qui abolit l'individu en tant que sujet[303] : son souvenir, ses sentiments disparaissent avec lui, et il n'y a plus de שׂכר possible, ce qui veut dire qu'il ne pourra plus profiter des plaisirs de la vie[304], puisqu'il n'a plus part à celle-ci[305].

Conclusion
De l'étude non exhaustive de termes secondaires mais représentatifs du vocabulaire de bonheur chez Qohélet, il est possible de dégager une série de constats :

---

299 Souvent associé, du reste, avec les deux versets suivants, par exemple, L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen...*, p. 130 : « Koh 4,4-6 : Arbeit in Gemeinschaftt ». Pour une approche thématique, cf. K. GALLING, *Der Prediger*, p. 98 ; G.S. OGDEN, *Qoheleth*, p. 68 ; W. ZIMMERLI, *Das Buch des Predigers*, p. 176...
300 Voir E. GLASSER, *Le procès du bonheur...*, p. 75, qui écrit : « Il y a donc une marge de manœuvre dans la sagesse : si le bonheur vient de la main de Dieu, encore faut-il ne point passer à côté d'elle, lorsqu'elle se tend pour l'offrir. »
301 Voir R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, p. 240, qui cite à ce sujet Is 11,13, et R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 38 : « This is the dark side of human activity (Pr 14,30). Not only the feeling of jealousy, but the competitiveness that sparks the desire to outdo the other, is meant... »
302 Cf. J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 262.
303 Voir pour cette idée E. GLASSER, *Le procès du bonheur...*, p. 143.
304 E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 413, qui écrit : « Amour, haine, jalousie doivent s'entendre [...] activement des passions qu'ils (les morts) ont éprouvées durant leur vie ».
305 E. PODECHARD, *ibidem*, p. 413, cite à ce sujet Is 38,18 ; Jb 14,13 ; Ps 88,6.11-13 ; voir aussi V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, p. 156, et R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, p. 305, qui écrit : « ...the dead can no larger participate in the activies of the living world . »

a) Si Qohélet se demande par deux fois s'il y a un profit sous le soleil, il semble répondre de manière ponctuelle sans aucune systématisation :
- La joie que tire Qohélet / Salomon de son travail (Qo 2,10) reste bien « sa part », mais elle ne lui procure aucun profit (Qo 2,11) qui soit durable : est-ce parce qu'elle n'est pas donnée par Dieu, comme le sont les joies simples de la vie attestées par ailleurs dans les sept refrains sur le bonheur ? En l'absence de toute mention expresse du terme יתרון dans ces dernières occurrences, il n'est pas légitime d'opter pour une réponse positive à cette question. On peut néanmoins constater que, pour Qohélet, les plaisirs fastueux du roi ne procurent pas la même qualité de joie que celle issues des plaisirs quotidiens donnés par Dieu. Quoiqu'il en soit, Qohélet semble préférer l'attitude réceptive qui consiste à accueillir les bienfaits de la Providence, et qui s'oppose à celle du roi qui, systématiquement, met en œuvre tout un « programme » destiné à lui procurer le bonheur, et dont il est, en définitive, l'unique acteur.
- Par ailleurs, la sagesse / savoir reste un profit indéniable, quoique limité au cours de l'existence (Qo 1,13 ; 7,12 ; 10,10), puisqu'elle est sans utilité au jour de la mort qui n'en tient pas compte.
b) Le succès peut accompagner l'homme dans son chemin sous le soleil, mais il est néanmoins soumis à des limites qui en affectent la possession paisible au cours de l'existence (la perte involontaire Qo 2,21, la jalousie Qo 4 ,4).
c) Le gain semble lui aussi indéniable en certaines circonstances, comme la vie communautaire (Qo 4,9-12), mais il est en tout état de cause aboli par la mort (Qo 9,5). Le שׂכר semble donc étroitement lié à la vie, dont il dépend, mais tout comme le succès et le profit, il s'agit pour l'homme de savoir le saisir et en profiter lorsqu'il se présente.
Ainsi donc, s'il ne semble pas y avoir de profit *absolu* ou parfaitement permanent sous le soleil, il demeure qu'il existe des profits ponctuels particuliers qui enjolivent la vie de l'homme, et que la qualité de la joie qui en découle semble supérieure lorsqu'elle est donnée par Dieu. C'est ce que nous allons voir dans les sept refrains sur le bonheur, qui ponctuent l'œuvre de Qohélet, comme un hymne à la vie au milieu des inévitables malheurs de l'existence.

2.2: LE BIEN : LES 7 REFRAINS SUR LE BONHEUR : APPROCHES CONTEXTUELLE ET THÉMATIQUE

Si l'on veut comprendre ce qui a trait à la conception du bonheur chez Qohélet, il est nécessaire, non seulement d'étudier ses sept refrains sur la joie de vivre dans leur contexte (Qo 2,24-25 ; 3,12-13 ; 3,22 ; 5,17-19 ; 8,15 ; 9,7-9 ; 11,9-10), mais aussi d'examiner avec soin la place qu'ils occupent dans le livre, d'une part les uns par rapport aux autres, et d'autre part en fonction de possibles thèmes récurrents dans les passages qui les séparent. Cette approche permet de saisir la logique interne de la pensée de Qohélet, et l'on peut alors dégager quelques maillons essentiels, à la fois dans les refrains et dans les passages qui les séparent, et qui, lus ensemble, donnent une grille de lecture cohérente :

- En premier lieu, il convient de tenir compte de la forme interrogative[306] de certaines phrases clefs de Qohélet, situées à des emplacements stratégiques de son œuvre. Ces questions incontournables d'un point de vue existentiel forment la base même de sa méditation, puisqu'il va s'employer à en chercher les réponses tout au long de son livre. Et sa recherche va alors se concrétiser autour de deux idées majeures :
- D'une part, Qohélet dialectise essentiellement sa pensée autour de la notion de mal et de bonheur : certes il y a des occupations mauvaises en ce monde, et elles sont nombreuses, mais l'homme peut néanmoins trouver sa voie et sa joie en suivant quelques conseils de vie que Qohélet essaime tout au long de son livre.
- D'autre part, la méditation de Qohélet suit un cheminement ordonné dont la progression se repère aisément dans l'agencement des sept refrains sur le bonheur, chacun apportant un plus par rapport au précédent, dans son contenu et dans son mode[307].
- Enfin le questionnement de Qohélet inclut le problème du jugement de Dieu, qui apparaît alors comme une sorte de récapitulation de la vie de l'homme.
Nous allons maintenant tenter de suivre pas à pas la méditation existentielle de Qohélet par une exégèse de chacun de ses sept refrains, dont on essaiera tout au long de cette étude de dégager les liens qui les relient entre eux et les rapports thématiques avec les réflexions qui les séparent.

2.2.1 :: Qo 2,24-25, premier refrain

Texte hébraïque

2.24 אֵין־טוֹב בָּאָדָם
שֶׁיֹּאכַל וְשָׁתָה
וְהֶרְאָה אֶת־נַפְשׁוֹ טוֹב בַּעֲמָלוֹ
גַּם־זֹה רָאִיתִי אָנִי
כִּי מִיַּד הָאֱלֹהִים הִיא׃
2.25 כִּי מִי יֹאכַל וּמִי יָחוּשׁ חוּץ מִמֶּנִּי׃

Traduction littérale et notes philologiques

2,24 Il n'y a de bonheur[a] en l'homme[b]
[sinon][c] qu'il mange et boive
et fasse voir[d] à son moi [le] bonheur dans son travail[e]
cela[f] aussi[g] j'ai vu moi
car cela [vient] de la main de Dieu.
2,25 Car qui mange[h] et qui se réjouit[i] hors de moi[j] ?

---

[306] Au sujet de la forme interrogative de ces phrases, voir D.B. MILLER, « What the Preacher Forgot : The Rhetoric of Ecclesiastes », p. 228 : « Another literary technique which assists in destabilization is the use of questions [...] Questions, even when the audience suspects that they are rhetorical, create gaps, an anticipation of resolution which Qohelet regularly delays. »

[307] Ainsi que l'a justement observé R.N. WHYBRAY, « Qohélet, Preacher of Joy », pp. 87-98, chaque refrain offre un plus par rapport à celui qui le précède, même si nous ne sommes pas en accord avec le contenu de ce « plus ».

a : l'expression אֵין־טוֹב, qui apparaît aussi en Qo 3,12.22 ; 8,15, est toujours associée à la joie de vivre[308].
b : le -בּ de בָּאָדָם pose certaines difficultés, que certains[309] résolvent en le remplaçant par un -ל, ce qui permet la traduction suivante « pour l'homme ». D'autres[310] conservent le -ב et comprennent « inter homines », comme en 2 Sm 23,3. Enfin, certains commentaires traduisent, avec LOHFINK : « nicht im Menschen selbst gründet das Glück »[311]. Même si la discussion n'est pas close[312], il n'empêche que la solution qui suppose que l'homme ne peut trouver son bonheur en lui mais le reçoit de Dieu nous semble plus en accord avec le contexte de ce refrain, ainsi qu'avec le contexte général des six autres qui le suivent.
c : la BHS a corrigé שׁיאכל en משׁיאכל selon la leçon de Syr et Tg, et c'est la solution que nous retenons, avec la majorité des commentaires[313], parce que le comparatif existe aussi en Qo 3,22 ; 8,15.
d : le verbe ראה possède ici, comme en Qo 3,13 ; 5,17 ; 6,6, le sens d'apprécier une expérience agréable[314].
e : certains[315] considèrent le -ב de בַּעֲמָלוֹ comme un *bet pretii*, ce qui induit la traduction suivante : « pour son travail ». Cette solution, même si elle ne s'impose pas, peut cependant entrer en résonance avec le contexte du refrain : l'homme trouve sa joie *pour* son travail, mais il la trouve aussi *dans* son travail.
f : Qohélet utilise assez souvent le pronom זֹה pour exprimer le neutre (Qo 5,15.18 ; 7,23 ; 9,13).
g : גַּם est fréquemment employé par Qohélet avec le sens de « aussi » (Qo 1,11 ; 2,7.8.15.24 ; 4,11 ; 6,5…).
h : les deux imparfaits peuvent ici exprimer le possible : « qui peut manger… ».
i : יָחוּשׁ a été lu et compris différemment. Bien que la tradition textuelle grecque ancienne connaisse la variante πιεται « il boira », il n'est pas sûr que leurs sources aient lu une forme du verbe שׁתה. Néanmoins, certains auteurs[316] optent pour cette compréhension en raison du parallélisme avec le verset précédent. La racine חושׁ II serait un hapax biblique, qui signifierait comme en hébreu tardif, « se soucier », mais ce sens ne s'articule pas bien avec le contexte[317]. Nous préférons, avec la Vg (*deliciis affluet*) et la majorité des commentaires[318], le sens de « se réjouir », bien qu'il s'agisse d'une traduction conjecturale, parce qu'elle s'articule bien avec le contexte.
j : מִמֶּנִּי présente un problème de traduction[319] puisqu'il se termine par un pronom suffixe à la première personne du singulier et que le contexte semble requérir pour certains auteurs un

---

[308] A. SCHOORS, « Words typical of Qoheleth », p. 19 ; S.G.OGDEN, « The 'Better'-Proverb (tôb Spruch), Rhetorical Criticism, and Qoheleth », pp. 489-505
[309] E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 280.
[310] F. DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth*, p. 256 ; K. GALLING, *Der Prediger*, p. 92.
[311] N. LOHFINK, *Kohelet*, p. 30 ; L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen…*, pp. 82s ; et, pour une solution quelque peu différente, T. KRÜGER, « Qoh 2,24-26 und die Frage nach dem 'Guten' im Qoheleth-Buch », p. 73.
[312] Voir à ce sujet A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 197.
[313] Par exemple, R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 24.
[314] A. SCHOORS, « Words typical of Qoheleth », p. 18.
[315] A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 194.
[316] Par exemple E. OSTY / J. TRINQUET, *La Bible*, Seuil, 1973.
[317] Contre F. ELLERMEIER, « Das Verbum hws in Qoh 2,25 », pp. 197-217.
[318] A. LAUHA, *Kohelet*, p. 58 ; CH.F. WHITLEY, *Koheleth*, p. 28 ; R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 25 ; et J. DE WAARD, « The Translator and Textual Criticism », pp. 524ss. Pour une intéressante discussion sur l'ambiguïté de ce terme, voir R.W. BYARGEON, « The significance of Ambiguity in Ecclesiastes 2,24-26 », pp. 367-372.
[319] Voir à ce sujet l'article de J. DE WAARD, « The Translator and Textual Criticism », pp. 509-529.

suffixe à la troisième personne. Quelques commentaires[320] voient dans le י final une influence phénicienne qui marquerait la troisième personne du masculin singulier, comme en Ps 24,4 ; 27,8 ; 36,2 ; 109,32 ; 113,8, solution mise en doute par d'autres[321]. Un petit nombre de traducteurs[322] pensent quant à eux que ce verset serait une citation implicite de Dieu, ce qui permet la traduction suivante : « En effet, dit-il, qui peut manger et se faire du souci à mon insu ? ». Dans ces cas, le pronom suffixe concerne Dieu[323]. Enfin d'autres auteurs[324] conservent la traduction littérale : » car qui mange et boit sinon moi », en attribuant ce « moi » à Salomon, puisque ce verset concernerait toujours la fiction royale. Considérer que מִמֶּנִּי désigne le roi est d'une part plus littéral, et d'autre part n'entre pas en contradiction avec le contexte de ce refrain et la péricope salomonienne. Les deux solutions nous semblent satisfaisantes, mais nous optons pour la seconde, parce que s'il s'agit bien de Salomon au verset 25, ce qui lui est donné vient *aussi* de la main de Dieu (Qo 2,24). L'expression מִמֶּנִּי חוּץ n'apparaît qu'une seule fois dans la Bible, mais se retrouve souvent dans la Mishna[325].

Commentaire : approches contextuelle et thématique

Le premier problème que pose la situation contextuelle des versets 2,24-25, est de savoir si l'on doit ou non leur rattacher le verset 26[326]. Il semble clair que la thématique de ce dernier verset se trouve en prolongation de celle du premier refrain, tout en lui apportant une précision supplémentaire : si les joies de la vie énumérées en Qo 2,24-25 sont des dons de Dieu, d'autres dons divins semblent réservés à celui qui est bon devant Sa face (Qo 2,26). Par ailleurs, il est aussi possible de relier le verset 26 à celui qui le précède, bien que l'idée évoquée dans ce verset, le *carpe diem*[327], soit développée ultérieurement dans le livre, en fonction d'une autre idée : plutôt que de se soucier de « créer » son bonheur, attitude typique de la sagesse traditionnelle, il convient de se réjouir du bonheur, même éphémère, en sachant qu'il vient de Dieu[328]. Nous aurons l'occasion de revenir sur cette idée au cours de l'étude de ces refrains.

Cependant, le verdict de vanité qui ponctue le verset 26 apporte à son tour un autre problème contextuel, si l'on considère qu'il qualifie le passage qui le précède immédiatement, qu'il s'agisse du seul verset 26[329], ou de la péricope toute entière (Qo 2,24-26)[330], ou encore qu'il conclut les versets 2,18-26[331], ou même la grande

---

320 A. DAHOOD, *The Phoenisian Background of Qoheleth*, pp. 269-270.

321 Z. ZEVIT, « The Linguistic and Contextual Arguments in Support of a Hebrew 3 m.s. suffix-y », pp. 315-28.

322 TOB, édition du Cerf, 1975.

323 Voir à ce sujet les notes de A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, pp. 50-52, et J. DE WAARD, « The Translator and Textual Criticism », p. 519, qui pense que cette lecture est une *lectio possibilis* mais non une *lectio probabilis*.

324 L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen...* p. 84, et J. DE WAARD, « The Translator and Textual Criticism », p. 509-529.

325 E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p . 283 ; R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 25.

326 Pour une étude contextuelle de ces trois versets, cf. L. LEVY, *Qoheleth*, pp. 77s ; H.W. HERTZBERG, *Der Prediger*, pp. 82s ; K. GALLING, *Der Prediger*, pp. 92s ; A. LAUHA, *Kohelet*, pp. 42s ; W. ZIMMERLI, *Das Buch des Predigers*, pp. 159s...

327 Voir T. ZIMMER, *Zwischen Tod und Lebensglück. Eine Untersuchung zur Anthropologie Kohelets*, pp. 154s.

328 Voir L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen...*, p. 86.

329 Ainsi que le pensent S.G. OGDEN, *Qoheleth*, p. 49 ; R.N. WHYBRAY, *Ecclesiastes*, p. 64.

330 R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, p. 228.

331 Comme M.V. FOX, *Qohelet and his contradictions*, pp. 185-186, qui justifie cette déliitation par une récurrence du terme « vanité ».

fiction salomonienne (Qo 1,12-2,26)[332]. Tout en optant pour cette solution élargie, puisque מִפֶּנִּי au verset 25 concerne le roi, nous pensons que ce premier passage englobe aussi le prologue. Il convient alors d'étudier les passages qui précèdent le premier refrain sur le bonheur afin de chercher les reliances thématiques en appliquant la grille de lecture que nous avons déterminée. S'il est vrai que le verset 1,2 forme une inclusion avec le verset conclusif de l'œuvre de Qohélet (Qo 12,8 : « vanité des vanités, tout est vanité »), il est tout aussi vrai qu'il entre en résonance avec le verdict de vanité qui ponctue le premier refrain (Qo 2,26). Nous pensons, avec la majorité des auteurs[333], que la paternité de ce second verset peut sans problème être attribuée à Qohélet, sans qu'il soit besoin de recourir à un éditeur. Le terme הבל fait partie du vocabulaire récurrent de Qohélet (38 fois), et son emploi au superlatif ne semble pas étranger à sa pensée[334]. Ce premier jugement de vanité forme alors l'ouverture de sa méditation, et il pourrait connoter lugubrement l'œuvre entière, s'il n'était suivi immédiatement d'une des questions essentielles que pose Qohélet[335] : « quel profit pour l'homme dans toute la peine dont il peine sous le soleil ? » (Qo 1,3). La plupart des commentaires[336] constatent d'emblée la place particulière de cette question en début de livre, mais rares sont ceux qui lui attribuent une valeur autre que rhétorique[337]. Pourtant ce questionnement initial semble bien le point de départ de la recherche de Qohélet[338], puisqu'il concerne l'un des points fondamentaux de toute vie humaine : quel profit l'homme a-t-il à travailler ? Or, à cette première interrogation essentielle, Qohélet va associer deux autres questions fondamentales, situées elles aussi à des endroits stratégiques de ce premier passage. Les voici résumées substantiellement :
- Quel profit l'homme a-t-il à travailler ? Qo 1,3.
- Toute occupation est-elle mauvaise ? Qo 1,13.
- Que procure la joie ? Qo 2,2.

Lus à la suite l'un de l'autre ces trois versets font étonnamment sens, et paraissent concerner l'existence humaine toute entière, non seulement dans ce qui fait le quotidien vital de l'homme (le travail, la joie), mais aussi dans le sens profond qu'il attribue à la vie (que valent ses œuvres). Par ailleurs, ces trois questions acquièrent une profondeur surprenante si l'on considère les réponses que leur donne Qohélet au fil de sa méditation : commençant sa démarche par l'un des aspects existentiels les plus probants de toute vie humaine (la valeur intrinsèque du travail, dans sa fonction basique qui assure la survie, et dans sa fonction gratifiante qui procure la joie), Qohélet poursuit son questionnement en s'affrontant au problème du mal dans sa

[332] J.L. CRENSHAW, *Ecclesiastes*, p. 91.

[333] Par exemple, R. GORDIS, *Koheleth. The man and his word*, p. 204 ; R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 3…

[334] Cf. E. GLASSER, *Le procès du bonheur…*, p. 18 : « Il faut presque que Qohélet soit l'auteur de la sentence ainsi formulée (Qo 12,8), et qu'il l'ait d'abord conçue pour conclure son livre. […] L'incise confère presque une autorité supplémentaire au ton de cette conclusion… »

[335] Certains auteurs ne séparent pas ces deux versets, par exemple, R. MURPHY, *Ecclesiastes*, pp. 6-7 ; J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 148.

[336] Par exemple, V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, p. 65, qui intitule ce verset 1,3 : « L'interrogativo iniziale ».

[337] R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 7 ; J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 148…

[338] Voir à ce sujet V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, p. 66, qui se demande à propos de cette question : « Si trarra di un interrogativo vero et proprio o di una questione retorica ? È il problema fondamentale del libro o di una parte de esso ? »

dimension humaine (les occupations de l'homme sont-elles toutes mauvaises ?), et le termine de manière fulgurante par le sens de la joie, dont il affirme qu'elle est un don de Dieu. D'emblée Qohélet pose les questions qui touchent au sens même de l'existence, et la place primordiale qu'il leur confère dans ce passage qui précède le premier refrain constitue en elle même un élément de réponse.
Mais Qohélet ne se contente pas d'ouvrir sa réflexion par ce questionnement inaugural, il pose aussi quelques constats universels : c'est le cas du poème d'ouverture[339] qui présente la marche cyclique du monde (Qo 1,4-11)[340], dans son aspect cosmique (Qo 1,4-7), et dans son aspect anthropologique (Qo 1,8-11). Qohélet commence donc sa méditation en rappelant certains acquis, comme le perpétuel recommencement des cycles de vie, que ceux-ci concernent les éléments naturels (le soleil, le vent, les fleuves), ou la succession des générations humaines. Faut-il pour autant en déduire une connotation pessimiste[341], ou du moins l'évocation d'une certaine forme de monotonie[342], ou simplement se contenter, avec Qohélet, d'un constat d'évidence : oui, les choses semblent recommencer et se succéder sans fin, qu'il s'agisse du courant des fleuves ou de celui de la vie. Mais cet état de fait constitue-t-il un mal en soi, que déplorerait Qohélet, ou appartient-il à un autre ordre, qui dépasse celui des hommes, et sur lequel ils n'ont aucune prise, pas plus du reste qu'ils n'en ont sur la connaissance du plan divin (Qo 3,11...) ? Cette dernière approche paraît plus en cohérence avec la logique que Qohélet déploie par ailleurs, et qui consiste essentiellement à observer[343]. Quoiqu'il en soit, ce poème offre une magnifique ouverture[344] à la méditation existentielle qui court dans ce livre vétérotestamentaire, qui commence avec l'éternité du monde et se termine avec le retour du souffle de l'homme à Dieu (Qo 12,7).
La suite de ce prologue, couramment appelée « grande fiction salomonienne »[345], comprend les versets 1,12 à 2,26 (מִמֶּנִּי se référant à Salomon), et peut aisément se découper en plusieurs sous parties formant des unités de sens reliées entre elles. Qohélet poursuit sa réflexion en posant sa seconde question inaugurale : toutes les occupations qui se font sous le soleil sont-elles mauvaises (Qo 1,13) ? Placée en exergue à l'expérience éponyme du roi, cette question ouverte s'affronte résolument

[339] Pour la forme poétique de ce passage, voir N. LOHFINK, *Kohelet*, p. 21 ; du même auteur, « Die Wiederkehr des immer Gleichen. Eine frühe Synthese zwischen griechischem und jüdischem Weltgefühl in Kohelet 1,4-11 », pp. 125-149 ; V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, p. 67. Pour une approche structurelle voir F. DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth*, pp. 195s ; J.L. CRENSHAW, *Ecclesiastes*, pp. 62s et F.J. BACKHAUS, « Zeit und Zufall », pp. 3s ; et L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen...*, pp. 22s.
[340] La plupart des auteurs optent pour cette délimitation textuelle ; E. GLASSER, *Le Procès du bonheur...*, p. 25 ; M. ROSE, *Rien de nouveau ?*, p. 150... ; même si certains considèrent le verset 1,3 comme une introduction à ce passage, R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 5...
[341] Comme le fait E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 235.
[342] Avec R. GORDIS, *Koheleth. The man and his word*, p. 146, qui intitule ce passage : « On the monotony of nature » ou R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 10.
[343] Avec V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, pp. 69.72, qui intitule les deux paragraphes de ce passage : « Natura e storia : un ciclo senza sperenza (1,4-7) », et « Nella storia come in natura : nulla di nuovo sotto il solo (1,8-11) » ; et J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 152: « Observación de la naturaleza : 1,4-7 » et « Observaciones sobre la historica : 1,8-11 ».
[344] Voir à ce sujet J. VILCHEZ LINDEZ, *ibidem*, p. 172, qui commente ainsi ce passage : « Al termino del comentario al poema 1,4-11, creo que podemos afirmar con toda verdad que el poema es un digna obertura al libro del Qohélet. »
[345] Par exemple J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 172...

au problème du mal, mais n'induit pas de conclusions trop hâtives : c'est précisément par l'enquête et l'observation que des éléments de réponse vont être apportés. Une première expérience concerne la sagesse (Qo 1,16-18)[346], dont Qohélet ne conteste pas l'indéniable profit existentiel (Qo 7,11-12...), mais dont il constate amèrement qu'elle n'offre aucun avantage appréciable au moment de la mort (Qo 2,14...). La troisième question clef fait alors irruption sous la forme d'une petite unité textuelle (Qo 2,1-3), dans laquelle Qohélet se demande ce que procure la joie (Qo 2,2), et ce qui est bon que l'homme fasse sous le soleil (Qo 2,3). Cette question, qui comme les deux autres s'adressent à l'ensemble de l'œuvre de Qohélet, est suivie des versets 2,4-11 qui peuvent se lire comme un premier élément de réponse parmi d'autres, mais peut-être plus marquant puisqu'il est donné par le roi, figure emblématique de la sagesse. Ayant mené une recherche intégrale qui touche au sens même de la vie, dans une vocation universaliste, celui-ci fait un double constat :

- La joie qui est « sa part » réside à la fois dans le travail et dans les fruits qu'il porte (Qo 2,10).
- Cependant, le verset suivant (Qo 2,11) tempère très fortement cette conclusion, puisque le travail de Qohélet / Salomon ne porte pas en lui même de יתרון. La joie procurée par le עמל se trouve donc très largement relativisée par ce manque, peut-être parce que le plaisir dont il est question concerne les travaux somptueux du roi, par opposition aux joies simples de la vie dans le עמל qui, elles, sont des dons de Dieu ; nous aurons l'occasion de revenir sur ce thème dans la suite de cette étude.

Dans la section suivante (Qo 2,12-23), Qohélet / Salomon poursuit son investigation et opère à nouveau un double constat :

- La mort abolit toute différence et annule l'avantage existentiel de la sagesse (Qo 2,12-13).
- Le travail, même fructueux, n'est d'aucun avantage s'il faut en laisser les fruits à quelqu'un qui n'y a pas participé, et dont on ne connaît pas même les qualités (Qo 2,14-23). Il est alors possible de mettre le verset conclusif de cette petite unité littéraire (Qo 2,23) en rapport direct avec l'invitation à la joie qui le suit immédiatement (Qo 2,24) : même si Qohélet constate, *in fine*, l'inutilité de l'agir humain, dans un cas particulier de רע cependant, cela ne l'empêche pas de formuler aussitôt son premier refrain. On peut noter l'opposition sémantique entre כעס (« chagrin ») du verset 23, et les termes de bonheur du verset 24 ; par ailleurs, כעס est lui même repris en inclusion dans le dernier refrain (Qo 11,9), où Qohélet exhorte le jeune homme à l'éloigner de son cœur. Cette note positive reste alors le dernier mot de Qohélet, en ce qui concerne le chagrin.

Enfin, le premier refrain clôt cette première partie (Qo 2,23-26), en appelant l'homme à apprécier les joies simples mais incontestables de la vie, qui, en tout état de cause, sont des dons de Dieu. On peut cependant se demander ce qu'apporte ce premier refrain par rapport aux passages précédents où Qohélet / Salomon se réjouit de la vie (Qo 2,10). La réponse est inscrite dans deux versets du refrain : ces joies

---

[346] Pour une approche thématique de ce passage, F. DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth*, pp. 238s ; A. LAUHA, *Kohelet*, pp. 47s ; W. ZIMMERLI, *Das Buch des Predigers*, pp. 150s ; L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen...*, pp. 55s ; voir aussi J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, pp. 182s.

sont des *dons de Dieu* (Qo 2,24), et il est impossible de les vivre s*'Il ne le permet* (Qo 2,26)[347]. Ainsi, le travail de l'homme n'est une garantie de bonheur que si Dieu permet d'en profiter ; en revanche, accumuler des richesses ne procure aucun profit lorsque Dieu ne permet pas d'en jouir (Qo 6,2), et le travail dans les plaisirs fastueux ne procure aucun יתרון (Qo 2,11). Il convient alors de se réjouir dans l'instant des joies simples que Dieu donne ; cependant, cette relation de dépendance de l'homme par rapport à son Créateur n'est pas vécue comme un enfermement par Qohélet[348], mais comme la source d'une reconnaissance gratifiante envers Dieu dispensateur de tout bien[349].

Une autre interprétation de cette première partie mérite l'attention. En effet il est possible, en se référent à l'analyse narratologique, et suivant en cela SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, de considérer les deux premiers chapitres de Qohélet comme une rétrospective de sa vie passée, une sorte de relecture dans laquelle Qo 2,1-2 constituerait un jugement négatif. Cette lecture n'entre cependant pas en contradiction avec celle que nous proposons, mais permet de distinguer différentes phases dans la vie de Qohélet, qu'il soit considéré comme auteur réel du livre ou comme figure littéraire fictive.

Si l'on devait résumer ce premier refrain et le passage qui le précède en fonction de notre grille de lecture, on pourrait procéder ainsi :

Qo 1,2	*ouverture* : verdict de vanité
Qo 1,3	*première question clef* : quel profit dans le travail de l'homme ?
Qo 1,4-11	*poème d'ouverture* : l'éternité du monde
Qo 1,12-15	*seconde question clef* : toute occupation est-elle mauvaise ?
Qo 1,16-18	de l'utilité de la sagesse
Qo 2,1-3	*troisième question clef* : - que procure la joie ? - qu'est-il bon que l'homme fasse sous le soleil ?
Qo 2,4-11	l'expérience éponyme de Salomon
Qo 2,12-17	la mort nivelante
Qo 2,18-23	un cas de travail sans profit
Qo 2,24-26	*premier refrain :* - *les joies de la vie sont données par Dieu* (à noter le mode impersonnel utilisé dans ce premier refrain) - et le travail est une garantie de bonheur *si Dieu le permet*

[347] R.N. WHYBRAY, « Qohélet, Preacher of Joy », pp. 89 écrit : « *God* may *give* joy and pleasure ; *man* can not achieve it for himself, however hard he may try.»
[348] Contrairement à l'opinion de E. GLASSER, *Le procès du bonheur…*, p. 42, pour qui ce constat est amer.
[349] Avec R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, p.227.

2.2.2: Qo 3,12-13, second refrain

Texte hébraïque

3.12 יָדַעְתִּי כִּי אֵין טוֹב בָּם
כִּי אִם־לִשְׂמוֹחַ וְלַעֲשׂוֹת טוֹב בְּחַיָּיו
3.13 וְגַם כָּל־הָאָדָם שֶׁיֹּאכַל וְשָׁתָה
וְרָאָה טוֹב בְּכָל־עֲמָלוֹ
מַתַּת אֱלֹהִים הִיא׃

Traduction littérale et notes philologiques

3,12 Car j'ai su qu'il n'y a de bonheur en eux[a]
sinon de se réjouir[b1] et faire[b2] du bonheur durant sa vie.
3,13 Et aussi[c] tout homme[d] qui mange et boit
et voit du bonheur dans tout son travail :
cela est un don[e] de Dieu.

a : Qohélet utilise un suffixe pluriel בָּם qui se réfère sans doute au collectif הָאָדָם du verset 11[350].

b1 et b2 : ces deux infinitifs permettent de rendre la traduction par une proposition infinitive.

c : וְגַם est traduit différemment : certains[351] lui attribuent un caractère adversatif, mais il nous semble que l'idée exprimée dans ce verset poursuit celle du verset précédent[352].

d : l'article devant הָאָדָם semble superflu, comme en Qo 5,18 ; 7,2.

e : מַתַּת est utilisé ici par Qohélet, comme en, Qo 5,18 ; Ez 46,5.11 ; Pr 25,14, à la place de מתנה qui reste le mot usuel pour désigner le « don » dans la Bible.

Commentaire : approches contextuelle et thématique

La situation contextuelle de ce second refrain donne une indication très importante sur son contenu, qui semble en découler directement. Car le passage qui le précède (Qo 3,1-12) s'imbrique très étroitement avec le refrain[353], au point de faire corps avec lui et d'inclure les versets 14 et 15 qui le suivent. Mais on ne saurait réduire le thème de ce passage à celui de l'inconnaissance[354], parce que Qohélet présente d'autres thèmes théologiques de première importance[355], que nous allons commenter.

Le passage qui précède le second refrain s'ouvre par le très beau poème sur le temps (Qo 3,1-8), qui rappelle en raison de sa forme poétique et de son aspect universalisant le prologue de la première partie sur l'éternité du monde (Qo 1,4-11). Ainsi Qohélet poursuit sa méditation en dressant de nouveaux constats, mais ceux-ci

---

[350] E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste,* p. 297 ; R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 30.

[351] F. DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth*, p. 281.

[352] Avec A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 131.

[353] Pour une approche thématique de ce second refrain, voir les divers commentaires, par exemple, A. LAUHA, *Kohelet*, pp. 68s ; et aussi L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen…*, pp. 100s, qui insiste sur l'aspect théologique du passage entier, ainsi que son intitulé le montre : « Koh 3,10-15 : Gott ».

[354] Contre R.N. WHYBRAY, « Qohélet, Preacher of Joy », p. 89, qui écrit : « The theme of 3 :1-15 is how man should behave in the light of his ignorance of the future ».

[355] L. MAZZINGHI, « Il mistero del tempo : sul termine ʿōlām in Qo 3,11 », p. 160 : « Il testo di Qo 3,10-15 presenta , come abbiamo visto, una delle più alte concentrazioni 'teologiche' dell' intero libro. »

semblent davantage concerner la vie de l'homme dans ce qui fait son quotidien[356], quoique ce quotidien se révèle lui aussi soumis à une sorte de cycle qui amène la répétition des gestes (Qo 3,3.7…), des sentiments ou des émotions (Qo 3,4.8…), et des événements (Qo 3,7.8b…). Nous ne pensons pas que ce poème serve simplement d'exemple à Qohélet pour dire que l'homme n'a aucun contrôle sur les événements fixés par Dieu[357], mais que par sa forme poétique répétitive, il fait aussi allusion au caractère éphémère et transitoire de toute vie, quoique cyclique, ainsi que le fait le prologue. Sans nous attarder sur une explication détaillée de cette magnifique anthologie sur le temps, qui dépasse l'objet de cette étude[358], nous pouvons néanmoins remarquer que les versets suivants forment une petite unité textuelle (Qo 3,9-15) qui semble reliée thématiquement au poème[359]. La question du verset 3,9, qui reprend l'une des questions clefs de la première partie (Qo 1,3)[360], est comprise diversement par les commentaires, en fonction de la place qu'ils lui attribuent. La majorité[361] la considèrent comme une question rhétorique, faisant partie intégrante d'une plus grande unité textuelle. Nous pensons, avec quelques auteurs[362], que la reprise de cette question fondamentale sert d'introduction aux versets qui suivent (Qo 3,10-15), et qui constituent l'un des passages théologiques les plus marquants de l'œuvre de Qohélet[363].
Fidèle à sa dialectique habituelle, Qohélet opère de constants va-et-vient entre les questions qu'il pose et les réponses qu'il essaime un peu partout : ainsi, après avoir à nouveau posé une de ses interrogations favorites sur le sens du travail de l'homme (Qo 3,9 reprend Qo 1,3 qui constituait la première question clef), Qohélet répond dans le verset suivant (Qo 3,10) à sa seconde question clef (Qo 1,13). Nous avons eu maintes fois l'occasion d'observer cette manière de procéder, déconcertante au premier abord, et qui consiste à entremêler et chevaucher des idées, tout en assurant à l'ensemble de la réflexion une très nette progression : le verset 9 reprend certes la première question, mais le verset 10 répond de manière très substantielle à la seconde. Ainsi en Qo 1,13 Qohélet se demande si *toute* activité sous le ciel est mauvaise, et en Qo 3,10 il répond de manière négative puisqu'il s'abstient soigneusement de qualifier cette activité humaine, évitant tout jugement prématuré, comme pour laisser le champ libre à l'agir de l'homme, qui le rendra bon ou mauvais pas ses diverses occupations[364]. Encore une fois, Qohélet mentionne que

---

[356] A ce sujet voir J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 224, qui écrit : « El poema tiene consistencia por sí mismo como reflexión amplia y profunda acerca de la vida humana ».
[357] R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 35, qui commente : « The verse are typical of the *resigned conclusion* found elsewhere, esp 2,24 », [c'est nous qui soulignons].
[358] Pour cela nous renvoyons aux nombreux commentaires et articles, par exemple D. MICHEL, *Untersuchungen...*, pp. 52-57 ; L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, « Leben in der gegenwart : Kohelet 3,1-9 », pp. 285-289 ; M.V. FOX, « Time in Qohelet's 'catalogue of times' », pp. 25-39…
[359] Voir R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 31, pour qui : « The observation in 3,10-15 seems to be a clear development of the initial poem on time ».
[360] Cf. J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 232, qui intitule ce verset 3,9 : « repetición de la gran pregunta ».
[361] Par exemple E. GLASSER, *Le procès du bonheur...*, p. 58 ; R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 31 pour Qo 3,1-15 … ; pour une opinion contraire voir D. MICHEL, *Untersuchungen…*, p. 4.
[362] J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 233.
[363] A nouveau avec J. VILCHEZ LINDEZ, *ibidem*, p. 233, qui intitule ce passage : « Reflexiones teológicas de Qohélet : 3,10-15 », et L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen...*, p. 100.
[364] Qohélet répondra de manière similaire en Qo 8,16.

cette activité est donnée par Dieu aux hommes, et ce don permet à ceux-ci de faire jouer, *dans une certaine mesure*, leur liberté d'agir[365]. Mais Qohélet se hâte aussitôt de fournir des limitations à cette liberté, puisqu'il précise que Dieu a fait toute chose belle en son temps (Qo 3,11a)[366], et que l'homme n'a rien à y changer (Qo 3,14), car de toute façon il est dans l'incapacité de connaître le dessein de Dieu (Qo 3,11b)[367]. Si cette limite semble positive, l'œuvre divine étant belle (Qo 3,11) et éternelle (Qo 3,14), une seconde limite, négative, a déjà été donnée par Qohélet : la mort met fin à toute activité, quelle que soit sa qualité (Qo 2,14-17). Quoiqu'il en soit, ces deux restrictions à la liberté de l'homme restent hors de la portée de celui-ci, et il n'est pas en son pouvoir d'agir sur elles, puisqu'aussi bien la mort que le plan divin font partie d'un ordre qui le dépasse. Qohélet a du reste déjà constaté dans son anthologie sur le temps que l'homme n'exerce aucun contrôle sur sa mort, pas plus que sur sa naissance (Qo 3,2) ; un des traits principaux de ce poème réside, il est vrai, dans le déterminisme divin qui semble gouverner le monde[368]. Cependant, en dehors de ces constats d'évidence, Qohélet attribue souvent à l'agir de l'homme la possibilité de le limiter ou de le pervertir : les cas de mauvaises occupations sous le soleil sont nombreux, et nous avons vu qu'ils sont souvent le fait de l'homme, que celui-ci opprime son prochain ou se prive d'un bien (Qo 4,7-8 ; 5,12-16 ; 6,1-2...).
La théologie de Qohélet ainsi présentée pourrait paraître se référer à un Dieu inaccessible[369] dont la transcendance lointaine sépare distinctement le champ divin et le champ humain, si Qohélet n'insérait, dans ses constats théologiques, son second refrain sur la joie qui fait la part belle à l'immanence (Qo 3,12-13) : les joies très simples et très gratifiantes de l'existence sont données par Dieu[370]. Ce rappel de la proximité de Dieu dans le quotidien le plus humble de l'homme (boire, manger, être heureux dans / pour son travail), ajouté à la transcendance et la beauté de son œuvre (Qo 3,11), doivent amener la créature à la crainte de son Créateur (Qo 3,14), qui est aussi reconnaissance. Cette crainte permet alors d'allier le respect de la

---

[365] Voir à ce sujet J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 238, qui écrit concernant le verset 3,11 de ce passage : « Dios *da el 'olām* al hombre y lo *da* libre y soberanamente, sin condición alguna », et Vilchez ajoute dans sa note 63 de la même page : « En lenguaje teológico posterior se hablará de donación gratuita, de gracia ; equivalentemente Qohélet dice lo mismo sin precisiones terminológicas ».
[366] Cf. aussi à ce sujet J. VILCHEZ LINDEZ, *ibidem*, p. 237, qui analyse de manière très soigneuse ce verset 3,11 en rapport avec Gn 1,31 et H.W. HERTZBERG, *Der Prediger*, p. 106 ; D. MICHEL, *Untersuchungen...*, p. 60 ; voir aussi F. DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth*, p. 262, et A. LAUHA, *Kohelet*, p. 69, qui considèrent que יָפֶה et טוב sont synonymes. Pour une discussion dépaillée à ce sujet, voir L. SCHWIENHORST- SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen...*, pp. 103s.
[367] Au sujet de l'inconnaissance, voir T. KRÜGER, « Le livre de Qohélet dans le contexte de la littérature juive des IIIe et IIe siècles avant Jésus Christ », pp. 63ss ; voir aussi N. LOHFINK, *Qohelet*, p. 63.
[368] Voir à ce sujet R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 39 : « We may readily grant ignorance and lack of control over our births and deaths [...] These are God's times, not our times ».
[369] Ainsi le pense W.H.U. ANDERSON, « Historical criticism and the value of Qoheleth's pessimistic theology ... «, p. 144 : « Qoheleth's theology of God was one of which was distant and certainly impersonal for him. He talked of God as an objective abstraction without any personal sense of intimacy »
[370] Il ne nous semble pas que ces joies soient une compensation à la notion d'éternité (forcément négative alors), que Dieu met dans le cœur de l'homme, ainsi que le pense R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 39. Bien au contraire, nous pensons avec V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, p. 108, que : « La gioia di vivere e il timore di Dio sono, a mi aviso, le due uniche possibilitá que Qohéet riconosce all'uomo nell'enigma dell'esistenza del mondo... »

transcendance à l'amour d'un Dieu proche et présent[371]. Une telle confession de foi reconnaît, d'une part la beauté de la création (Qo 3,11), son caractère éternel et infaillible (Qo 3,15), et d'autre part la situation de dépendance de l'homme qui reçoit tout de Dieu, sans pour autant comprendre l'intention de son Créateur, si ce n'est celle de l'amener à la joie de vivre, et corrélativement à la reconnaissance envers Dieu[372]. Aucune amertume dans ce constat qui oppose la magnificence de l'œuvre divine aux bienfaits de la Providence dans les joies simples de la vie : humble reconnaissance de l'homme qui sait les dons de Dieu, et dont la dépendance n'est pas reçue comme un joug[373].

Ce petit refrain sur l'immanence divine sonne joyeusement au milieu de la reconnaissance de la transcendance. Ni hédoniste, encore moins pessimiste, il invite le cœur simple à la joie. Nous pouvons alors proposer une lecture de ce second refrain et du passage qui le précède, en fonction de la grille de lecture que nous avons déjà utilisée précédemment :

Qo 3,1-8	*poème d'ouverture* : l'anthologie du temps
Qo 3,9	*reprise de la première question clef* : quel profit dans le travail de l'homme ?
Qo 3,10	*élément de réponse positif à la deuxième question clef* : toute occupation n'est pas mauvaise, il y en a aussi de bonnes
Qo 3,11	*constats théologiques :* - l'œuvre de Dieu est belle - et l'homme ne connaît pas le plan divin
Qo 3,12-13	*second refrain :* *les joies de la vie sont données par Dieu.* (mode impersonnel)
Qo 3,14	*constats théologiques :* - l'homme n'a pas à modifier le plan divin - et tout cela (ce qui précède), doit l'amener à la crainte de Dieu (reconnaissance)

2.2.3: Qo 3,22, troisième refrain

Texte hébraïque

3.22 וְרָאִיתִי כִּי אֵין טוֹב מֵאֲשֶׁר
יִשְׂמַח הָאָדָם בְּמַעֲשָׂיו
כִּי־הוּא חֶלְקוֹ

[371] Pas seulement le respect de la transcendance comme le pense R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 39 : « This sets the stage for the response of humans to God : numinous, reverential fear (v 14) », mais aussi la reconnaissance de l'immanence. Voir aussi D. MICHEL, « 'Unter der Sonne' : Zum Immanenz bei Qohelet », pp. 93-111, où l'auteur pense que l'expression « fear God » chez Qohélet, provient du fait que celui-ci réalise que l'on ne peut pas rencontrer le Dieu inaccessible.

[372] V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, p. 108, qui écrit : « La gioia di vivere e il timore di Dio sono, a moi aviso, le due unide possibilitá de Qohelt riconosce all'uomo nell'enigma dell'esistenza e del mondo… ».

[373] J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 241, pour qui il s'agit d'une « concepción optimista y luminosa del modo de vivir pratico del hombre durante los pocos días de que dispone en su vida ».

כִּי מִי יְבִיאֶנּוּ לִרְאוֹת
בְּמֶה שֶׁיִּהְיֶה אַחֲרָיו׃

Traduction littérale et notes philologiques

3,22 Et[a] j'ai vu qu'il n'y a de bonheur que[b] :
l'homme se réjouit dans ses œuvres
car c'est sa part
car qui le mènera voir
ce qui arrivera après lui[c] ?

a : le -ו de וְרָאִיתִי possède une valeur conclusive d'une péricope ainsi délimitée : Qo 3,16-22[374].

b : Qohélet combine souvent -מ avec אֲשֶׁר comme en Qo 1,9 ; 3,15 ; 6,10 ; 7,24 ; 8,7 ; 10,14[375].

c : certains auteurs[376] pensent que אַחֲרָיו, que l'on retrouve aussi en Qo 6,12 ; 7,14 ; 9,3 signifie « après lui », c'est-à-dire après que l'homme ait disparu de ce monde[377]. En raison du contexte de la péricope dont ce verset est la conclusion (Qo 3,16-22), nous optons aussi pour une compréhension qui induit le temps après la mort.

Commentaire : approches contextuelle et thématique

Ce troisième refrain semble constituer la conclusion d'une péricope composée des versets 3,16-22. Le verset 3,16 traite en effet d'un autre sujet que celui du passage précédent puisqu'il concerne le jugement divin. Et le verset 4,1 qui suit immédiatement, commence une nouvelle unité textuelle, qui aborde un thème nouveau, celui de l'oppression des faibles. Le troisième passage du livre de Qohélet serait ainsi constitué des versets 3,16-22, dont le refrain formerait la conclusion.

Dans ce troisième passage, la réflexion de Qohélet s'appuie essentiellement sur le thème du jugement. Nous aurons l'occasion de traiter en détail cette péricope dans notre troisième chapitre, qui concerne le dernier axiome de Qohélet quant à sa perception du problème du mal, et que nous pouvons résumer ainsi : Dieu jugera le méchant, mais aussi le juste, là-bas (שָׁמָּה), devant son Tribunal (Qo 3,16.17)[378], dans tout ce qui constitue l'existence humaine (Qo 3,17). Puis Qohélet, après avoir constaté la similitude du sort corporel ultime de l'homme et de l'animal (Qo 3,18-20), s'interroge sur la destination du souffle de ce dernier. Et enfin le troisième refrain constitué du seul verset 3,22 vient clore le passage. Il est possible de comprendre ce verset en deux temps :

- Dans un premier temps, Qohélet réaffirme pour la troisième fois que le bonheur de l'homme se trouve dans son travail ou dans ses œuvres. Puis il ajoute que c'est là sa part (חֶלְקוֹ), comme l'avait déjà dit Qohélet / Salomon en Qo 2,10. On peut se

---

[374] Pour l'exégèse de ce passage voir le troisième chapitre de ce travail.

[375] A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 59 ; GK, § 137 c.

[376] R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, p. 238.

[377] N. LOHFINK, *Kohelet*, pp. 35-36 et M.V. FOX, *Qohelet and his contradictions*, p. 199, pour qui il s'agit d'un avenir eschatologique.

[378] Avec L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen...*, p. 117, et D. MICHEL, *Qohelet*, p. 138. Pour une autre approche, voir K. GALLING, *Der Prediger*, pp. 96s ; A. LAUHA, *Kohelet*, pp. 74s ; W. ZIMMERLI, *Das Buch des Predigers*, pp. 170s ; J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, pp. 246-250 ...

demander ce que signifie ce terme[379] : à l'origine, il désigne la portion de terre attribuée à chaque Israélite (Jos 14,4 ; 15,13), et appartient au vocabulaire récurrent de Qohélet (Qo 2,10.21 ; 3,22 ; 5,17.18 ; 9,6.9 ; 11,2), dans une connotation largement positive. Dans la pensée de Qohélet, חלק semble être synonyme de מַתַּת, et donc concerner ce qui est donné par Dieu à l'homme au cours de sa vie[380]. La similitude des sept refrains sur la joie atteste cette compréhension, et Qo 3,22 qui est moins prolixe que ses prédécesseurs, reste cependant de la même veine.

- La seconde partie de ce verset conclusif est constituée d'une question rhétorique, qui apporte une seconde raison à l'homme pour se réjouir sur terre : outre le fait que les plaisirs de la vie sont des dons de Dieu, il est aussi nécessaire d'en profiter *présentement* puisque l'homme ne connaît pas « son après »[381]. Cette dernière information apporte un « plus » par rapport aux deux refrains précédents, mais n'empêche pas de se demander si Qohélet fait allusion à un avenir temporel ou à un avenir dans l'au-delà. Si l'on relie ce verset au contexte de la troisième partie, qui parle d'un jugement « là-bas », connotant un avenir *post mortem,* la seconde solution est sans aucun doute plus harmonieuse, bien que certains auteurs[382] considèrent que l'expression אַחֲרָיו désigne l'avenir de l'homme sur terre, dans une optique individuelle. Mais quel que soit l'avenir dont il est question, terrestre ou dans l'au-delà, ou les deux[383], il demeure que Qohélet engage l'homme à se réjouir de la vie *maintenant*, dans le présent, sans se préoccuper d'un futur qu'il n'est pas donné à l'homme de connaître puisque, de toute façon, « Dieu a fait toute chose belle en son temps [...] sans que l'homme puisse découvrir l'œuvre que fait Dieu du début à la fin » (Qo 3,11).

Encore une fois, il est possible de proposer une compréhension de ce passage en fonction de notre grille de lecture :

Qo 3,16-17	*premier constat théologique sur le jugement* : Dieu jugera le juste et le méchant
Qo 3,18-21	*constat « biologique »* : similitude de condition de l'homme et de l'animal *question ouverte :* leur destination *post mortem* est-elle différente ?
Qo 3,22	*troisième refrain :* - les joies de la vie sont données par Dieu, *- l'homme ne connaît pas son avenir* (mode impersonnel)

---

[379] Pour l'analyse sémantique de ce terme, voir D.J. KAMLI, « The Root HLQ in the Bible », pp. 235-329 ; voir aussi les remarques de M.V. FOX, *Qohelet*, pp. 57-59 ; D. MICHEL, *Untersuchungen...*, pp. 118-125 ; R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. lx.

[380] R. MURPHY, *Ecclesiastes*, pp. 17.37, et note 10a ; voir aussi T. ZIMMER, *Zwischen Tod und Lebensglück. Eine Untersuchung zur Anthropologie Kohelets*, pp. 58s.

[381] R.N. WHYBRAY, « Qohélet, Preacher of Joy », p. 90 écrit ; « ... it is *because* 'that is his lot' and *because* no one 'can let him know what will happpen to him next' that man should set himself 'to enjoy his work' ».

[382] E. GLASSER, *Le procès du bonheur...*, p. 73.

[383] R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 37 : « 'after him' means after his death (cf. 2,12.18 ; 9,3), but here in 3,22 'what will come' refers to this world ».

Cette présentation schématique possède l'avantage indéniable de permettre une observation d'ensemble rapide et facile, qui met en évidence la progression sensible de la pensée de Qohélet. On remarque d'emblée que, si celui-ci mentionne pour la première fois le jugement divin, le troisième axiome de sa dialectique, il le fait de manière plénière : le méchant, mais aussi le juste seront jugés par Dieu. Cependant, aucune indication n'est donnée quant aux modalités, comme si le temps et le lieu de ce jugement appartenaient à un ordre transcendant celui des hommes. Puis, après avoir constaté la similitude du sort corporel de l'homme et de l'animal, Qohélet se demande si leur destination *post mortem* diffère : la pensée de Qohélet semble étonnamment ouverte sur la possibilité d'un retour général du souffle vital à Dieu, que celui-ci appartienne à l'homme ou à l'animal, laissant à l'ordre de Dieu le champ d'un amour universel. Même si Qohélet ne procure aucune réponse à cette interrogation dans le reste de son œuvre, il n'empêche qu'il a eu l'audace de la poser, dans un monde où le sort de l'animal semble définitivement scellé. Enfin, le troisième refrain, qui rappelle que les joies de la vie sont données par Dieu, incite l'homme à profiter de celles-ci dans l'instant, puisqu'il ne lui est pas donné de connaître son avenir.

2.2.4: Qo 5,17-19, quatrième refrain

Texte hébraïque

5.17 הִנֵּה אֲשֶׁר־רָאִיתִי אָנִי טוֹב אֲשֶׁר־יָפֶה
לֶאֱכוֹל־וְלִשְׁתּוֹת
וְלִרְאוֹת טוֹבָה בְּכָל־עֲמָלוֹ שֶׁיַּעֲמֹל תַּחַת־הַשֶּׁמֶשׁ
מִסְפַּר יְמֵי־חַיָּו אֲשֶׁר־נָתַן־לוֹ הָאֱלֹהִים
כִּי־הוּא חֶלְקוֹ׃
5.18 גַּם כָּל־הָאָדָם אֲשֶׁר נָתַן־לוֹ הָאֱלֹהִים
עֹשֶׁר וּנְכָסִים וְהִשְׁלִיטוֹ לֶאֱכֹל מִמֶּנּוּ
וְלָשֵׂאת אֶת־חֶלְקוֹ וְלִשְׂמֹחַ בַּעֲמָלוֹ
זֹה מַתַּת אֱלֹהִים הִיא׃
5.19 כִּי לֹא הַרְבֵּה יִזְכֹּר אֶת־יְמֵי חַיָּיו
כִּי הָאֱלֹהִים מַעֲנֶה בְּשִׂמְחַת לִבּוֹ׃

Traduction littérale et notes philologiques

5,17 Voici : j'ai vu moi ce qui[a] est bon, ce qui est beau :
manger et boire
et voir du bonheur dans tout son[b] travail dont on travaille sous le soleil
durant les jours de sa vie que Dieu lui donne
car c'est sa part.
5,18 Aussi[c] tout homme à qui Dieu donne
fortune et richesses[d] et l'autorise à en manger
et prendre sa part et se réjouir dans son travail
cela est un don de Dieu.
5,19 car il ne se souvient pas[e] beaucoup des jours de sa vie
car Dieu lui répond[f] dans la joie de son cœur.

a : les deux אֲשֶׁר permettent deux lectures différentes, selon que l'on comprenne le second comme une conjonction ou comme un pronom relatif, reprise du premier[384]. On peut traduire dans le premier cas : « ce que j'ai vu de bon moi, [c'est] qu'il est beau de manger… », ou dans le second cas : « j'ai vu moi ce qui est bon, ce qui est beau : manger… », solution que nous préférons[385], d'une part en raison du contexte, et d'autre part en raison de la reprise terminologique de אֲשֶׁר־יָפֶה du verset 3,11 qui permet à certains commentaires[386] de traduire d'une façon plus insistante : « …ce qui est vraiment beau ». Dans les deux cas la compréhension du texte ne diffère pas sensiblement[387].
b : les suffixes se réfèrent au sujet indéfini contenu implicitement dans les verbes à l'infinitif.
c : גַּם est compris par la plupart des auteurs[388] comme introduisant une seconde observation.
d : נְכָסִים est assez rare (Js 22,8 ; 2 Ch 1,11.12 ; Qo 6,2), et pour certains[389], c'est un aramaïsme.
e : זכר signifie aussi « songer ».
f : de nombreux auteurs[390] rattachent מַעֲנֶה à la racine ענה qu'ils traduisent par « occuper », terme que Qohélet utilise par ailleurs sous forme substantivale (עִנְיָן Qo 1,13 ; 3,10). Mais quelques autres[391] lui préfèrent le sens de « répondre », car מַעֲנֶה serait un terme technique signifiant que Dieu se révèle dans la joie[392]. Nous optons pour cette dernière traduction, et nous donnerons dans le commentaire les raisons de notre choix.

Commentaire : approches contextuelle et thématique.

Si nous poursuivons notre lecture du livre de Qohélet de la même manière que pour les refrains précédents, il nous faut considérer que ce quatrième refrain est en relation thématique avec ce qui le précède (Qo 4,1-5,16), au moins de manière ponctuelle. Ainsi, il est possible de suivre le fil du cheminement de la pensée de Qohélet, et de trouver des réponses apportées à ses trois questions inaugurales (Qo 1,3 ; 1,13 ; 2,1). Et ces réponses, qui n'apparaissent pas forcément dans un ordre qui nous semble logique, peuvent être regroupées en deux catégories :
- Oui, il y a des occupations mauvaises en ce monde, c'est-à-dire des cas particuliers de רע, ou des mauvaises occupations (toutes sortes de עִנְיַן רָע);
- Mais l'homme peut trouver sa joie et son bonheur en suivant quelques conseils de vie, qui sont facilement accessibles, même si le bonheur ne trouve pas son origine dans l'homme mais en Dieu.
Enfin, le refrain rappelle la joie de vivre et apporte à son tour un « plus » par rapport aux précédents.
Ce passage offre de manière saisissante un exemple typique de la manière avec laquelle Qohélet fait jouer sa dialectique, dans un continuel va-et-vient entre ses deux pôles opposés : les constats des multiples mauvaises occupations humaines commises sous le soleil semblent en effet harmonieusement contrebalancés par les nombreux passages, qu'ils soient propres à Qohélet ou qu'ils soient des reprises de

384 E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 352.
385 Avec R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 45, et R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, p. 255.
386 L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen…*, p. 147.
387 Pour la discussion, voir A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 139.
388 E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 352 ; R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, p. 255 ; R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 47.
389 E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 353.
390 R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 47…
391 N. LOHFINK, « Revelation by joy », pp. 627-631, et L. LEVY, *Offenbart*, p. 99.
392 L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen…*, p. 149.

citations où il partage le « style » de ses interlocuteurs, qui invitent l'homme à distinguer le bien du mal, les agirs critiquables des agirs préférables. Un simple coup d'œil à la présentation de ce passage selon notre grille de lecture permet de visualiser cette dialectique originale, bien que nous ne présentions ici que les passages dont nous avons fait l'exégèse :

Qo 4,1-3 *cas particulier de mauvaise occupation :*
l'oppression des faibles
pour ceux-là, mieux vaut ne pas naître
Qo 4,4 *cas particulier de mauvaise occupation :*
la jalousie à l'égard du succès d'autrui
Qo 4,5-6 *agir préférable :*
sur la modération dans le travail
Qo 4,7-8 *cas particulier de mauvaise occupation :*
l'asservissement inutile au travail
Qo 4,9-12 *agir préférable :*
sur les avantages de la vie communautaire
Qo 4,13-16 *cas particulier de mauvaise occupation :*
sur la brièveté et la vanité du pouvoir
Qo 4,17-5,6 *agir préférable :*
sur les relations avec Dieu
Qo 5,12-16 *cas particulier de mauvaise occupation :*
de la perte involontaire des richesses
Qo 5,17-19 *quatrième refrain :*
- profiter des joies de la vie,
- données par Dieu,
- *car Dieu répond dans la joie de son cœur*
(mode impersonnel)

Dans ce passage Qohélet répond donc à son triple questionnement inaugural, mais d'une manière qui lui est très particulière. Ainsi ses éléments de réponse s'entremêlent et se chevauchent, mais n'empêchent pas le cheminement de sa méditation de progresser. Qohélet commence par décrire quelques cas particuliers de רע qui font obstacle au bonheur de l'homme : l'oppression des faibles (Qo 4,1-3), la jalousie malveillante (Qo 4,5), la paresse imbécile (Qo 4,6), la cupidité (Qo 4,8 ; 5,9), et la perte involontaire des richesses (Qo 5,12-16). Puis il formule, ou reprend, quelques conseils de vie accessibles et simples, qui doivent permettre à l'homme de trouver sa joie dans la vie, et qui concernent somme toute les domaines les plus importants de l'existence : la vie communautaire et sociale (Qo 4,9-11), et les relations personnelles avec Dieu (Qo 4,17-5,6). Par ailleurs, comme pour Qo 2,24 et Qo 2,23, ce quatrième refrain offre un rapport direct avec le verset qui le précède. Qo 5,16 est en effet le triste constat d'un cas particulier de רע, où Qohélet mentionne à nouveau le chagrin (כעס) qui ternit « tous les jours » (כָּל־יָמָיו) de la vie du malheureux. Mais encore une fois, cette triste réalité ne l'empêche pas de formuler une nouvelle invitation au bonheur, qui concerne elle aussi « les jours de la vie » (יְמֵי־חַיָּו) de l'homme (Qo 5,17). Et dans ce quatrième refrain, qui constitue à lui seul l'un des plus beaux passages quant à la foi de Qohélet en Dieu créateur et

donateur, (le nom de Dieu est en effet mentionné quatre fois[393]), plusieurs affirmations majeures sont énoncées et combinées :
- D'une part, la vie est un don de Dieu (Qo 5,17)
- et si les bienfaits de l'existence sont aussi des dons divins (Qo 5,17-18),
- la faculté d'en profiter est elle même redevable à Dieu (Qo 5,18)[394].
- D'autre part, Dieu « répond » à l'homme dans la joie de son cœur (Qo 5,19).

Le « plus » de ce quatrième refrain est apporté par le dernier élément de cette confession de foi. Il implique que l'on lise le verbe ענה avec le sens de « répondre »[395], qui induit davantage que la connotation habituelle de « occuper », qui reste cependant intéressante. Car dans les deux cas, à la reconnaissance de la transcendance par l'acte créateur et donateur (qui donne la vie et la maintient), Qohélet ajoute l'immanence divine qui « s'occupe » du cœur de l'homme, ou lui « répond ». Il nous semble cependant que le sens de « répondre » convient mieux à ce verset car, si Dieu donne à l'homme la vie et la possibilité de s'en réjouir, c'est aussi qu'il « se révèle » dans le cœur de l'homme par cette même joie. L'idée de Dieu qui se révèle dans le cœur de l'homme semble revenir à LEVY, auteur cité puis repris par SCHWIENHORST- SCHÖNBERGER[396] et par LOHFINK[397]. Il reste à savoir en quoi consiste cette révélation. Selon ce dernier auteur, la pensée de Qohélet qui affleure dans ce verset est que la joie, qui est un don divin, permet à l'homme de ne pas penser à la mort[398], et donc de dépasser la « crainte de Dieu » en approchant par la joie, même fugace, quelque chose que seul Dieu voit normalement[399]. Si nous acquiesçons de grand cœur à l'idée de Dieu qui se révèle dans la joie du cœur, nous pensons que le contenu de ce « message divin » est à la fois plus simple et plus immanent : à quoi peut bien faire allusion Qohélet dans ce verset 5,19 si ce n'est à ce qu'il a écrit précédemment (Qo 5,17-18), et qui est une reprise plus élaborée de ce qu'il a déjà dit dans ses trois premiers refrains ? La joie de l'homme consiste dans les plaisirs qu'il éprouve lorsqu'il sait qu'ils viennent de Dieu. Et que peut lui dire Dieu à ce sujet si ce n'est d'en profiter pleinement, et de cette vie, et des joies qui vont avec, puisque c'est Lui le donateur ? La « réponse » de Dieu serait alors la *révélation de son don*, dans cette joie dont il faut que l'homme profite *maintenant*,

---

[393] N. LOHFINK, « Revelation by joy », p. 631, qui considère ce passage comme l'un des plus importants du point de vue théologique, en raison même de la fréquence du nom divin. Voir aussi J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 288, qui l'intitule : « Benedición de Dios al hombre » ; L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen...*, pp. 146-149 : « Koh 5,17-19 : Freude als Gabe und Offenbarung Gottes ». Pour une approche thématique cf. les divers commentaires, par exemple, H.W. HERZBERG, *Der Prediger*, pp. 127s ; A. LAUHA, *Kohelet*, pp. 112s ; W. ZIMMERLI, *Das Buch des Predigers*, pp. 190s...

[394] Cf. J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 89, au sujet de la grâce divine.

[395] Voir N. LOHFINK, *Qohelet*, p. 86, qui écrit : « Nella traduzione adottata sopra (« perché Dio gli risponda con la gioia del suo cuore ») l'estasi della felicità sarebbe data nel fenomeno psichico stesso della 'gioia'- in quanto questa sia cioè contemporaneamente 'riposta' divina, qualcosa di simile a una 'rivelazione'. »

[396] L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen...*, p. 149, notes 91 et 92.

[397] N. LOHFINK, « Revelation by joy », p. 631.

[398] De fait, la plupart des commentaires expliquent ce verset ainsi : le don de la joie empêche l'homme de penser à la brièveté de ses jours, et donc à la mort. Quelques auteurs estiment que cette pensée distrait l'homme d'une méditation difficile à laquelle Qohélet seul s'emploie : R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 53.

[399] N. LOHFINK, « Revelation by joy », p. 634.

durant son existence terrestre[400]. Il est vrai que l'idée que l'on se fait habituellement de la théologie de Qohélet au sujet d'un Dieu lointain et inconnaissable ne tient plus avec cette compréhension du verset 5,19[401]. Par ailleurs, et dans le même ordre d'idée, nous avons vu que Qohélet incite l'homme à préférer écouter (שׁמע) Dieu, plutôt que sacrifier (Qo 4,17). Mais que Qohélet sache reconnaître la transcendance divine (Qo 3,11-15) ne l'empêche pas de chanter par ailleurs son immanence : comment un Dieu qui sait donner à l'homme tout ce qu'il lui faut pour être heureux, et de surcroît l'incite à l'être, pourrait-il rester lointain et inaccessible ?
Au milieu du cortège de malheurs que réserve toute existence ces instants de pure joie partagée avec le Créateur sont un hymne à la vie. Et de fait, le cinquième refrain, que nous allons étudier, fait justement l'éloge de cette joie, comme une « réponse » de l'homme au cœur de Dieu.

2.2.5 : Qo 8,15, cinquième refrain

Texte hébraïque

8.15 וְשִׁבַּחְתִּי אֲנִי אֶת־הַשִּׂמְחָה
אֲשֶׁר אֵין־טוֹב לָאָדָם תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ
כִּי אִם־לֶאֱכוֹל וְלִשְׁתּוֹת וְלִשְׂמוֹחַ
וְהוּא יִלְוֶנּוּ בַעֲמָלוֹ יְמֵי חַיָּיו
אֲשֶׁר־נָתַן־לוֹ הָאֱלֹהִים תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ׃

Traduction littérale et notes philologiques

8,15 Et moi j'ai loué la joie
car[a] il n'y a de bonheur pour l'homme sous le soleil
sinon de manger et boire et se réjouir
et cela[b] l'accompagne[c] dans son travail les jours de sa vie
que Dieu lui a donnés sous le soleil.

a : certains auteurs[402] considèrent que אֲשֶׁר est causal, et d'autres[403] qu'il est explicatif. Dans les deux cas, la traduction et le sens restent similaires.
b : הוא a pour antécédent les trois infinitifs précédents[404].
c : qal de לוה « accompagner »[405].

Commentaire : approches contextuelle et thématique

Encore une fois il est possible de mettre ce refrain en rapport thématique avec certains passages qui le précèdent ; on peut ainsi regrouper ces différents éléments en deux catégories usuelles chez Qohélet, en suivant la dialectique qui lui est chère : quelques cas particuliers de רע et quelques conseils pour bien vivre. Le cinquième

---

[400] Voir à ce sujet A. GIANTO, « Human Destiny in Emar and Qohelet », pp. 473-479, où l'auteur conclut que dans ce passage de Qohélet, apprécier la vie revient à trouver la *réponse* de Dieu. Et cette réponse constitue la solution à l'énigme de la destinée humaine.
[401] N. LOHFINK, « Revelation by joy », p. 635, qui conclut : « If the interpretation of Qoh 5,19 proposed is correct, it will not be possible to say that Qoheleth is opposed to all the other books of the Bible by the fact that his God is 'an absolutely veiled and unrecognizable God' »
[402] A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 142.
[403] D. MICHEL, *Qohelet*, p. 213.
[404] R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, p. 298.
[405] Voir E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 404, pour qui l'emploi de l'imparfait désigne un jussif et permet de traduire : « puisse cela l'accompagner… ».

refrain offre alors une conclusion à cet ensemble, et il est consolidé par deux versets dont la thématique est similaire, l'un constitué d'une question (Qo 6,12), et l'autre de sa réponse (Qo 7,14).
Ainsi Qohélet observe à nouveau quelques cas particuliers de רע en ce monde : le piège que représente pour l'homme certaines femmes (Qo 7,25-29), le bonheur du méchant et le malheur du juste (Qo 8,9-14). Et encore une fois, quelques agirs critiquables ou préférables sont posés ou repris par Qohélet dans des passages où la structure des טוב...מן- est dominante (Qo 7,1.2.3.5.8...).Ces conseils accessibles et simples enjoignent l'homme à profiter du moment présent (Qo 6,9), en dialectisant sa propre mort (Qo 7,1-4), et l'incite au contrôle de soi (Qo 7,8), et à l'écoute du sage (Qo 7,5). Entre les constats réalistes qu'il fait des malheurs de la vie et les invitations à discerner qu'il donne, Qohélet renouvelle une de ses questions existentielles récurrentes : qui sait ce qui est bon pour l'homme durant sa vie, puisque nul ne connaît l'avenir (Qo 6,12) ? A cette interrogation Qohélet apporte une double réponse dont le refrain sert de conclusion[406]. En effet, une réponse partielle est d'abord donnée en Qo 7,14 : « au jour de bonheur sois heureux, et au jour de malheur regarde, car Dieu a fait l'un comme l'autre de manière que l'homme ne puisse connaître son avenir ». L'inconnaissance de l'homme est donc voulue par Dieu, et elle concerne tous les aspects de sa vie, positifs ou négatifs. Aussi, en raison de cela, il est bon pour l'homme de profiter du bonheur qui lui est donné dans l'instant présent, et de réfléchir dans le cas contraire. Cette façon d'appréhender la vie où Qohélet invite à se réjouir du bonheur dans l'instant, même s'il est éphémère, s'oppose à la sagesse traditionnelle selon laquelle celui qui connaît les bonnes « méthodes » peut systématiquement établir les bases de son succès et de son bonheur[407]. Le bonheur, pour Qohélet, est intimement relié au don divin, et concerne les joies simples et quotidiennes de l'existence dans le עמל, même si elles ne sont que ponctuelles.
Ainsi le cinquième refrain corrobore le conseil du verset 7,14 sous un angle très positif, puisque Qohélet fait explicitement l'éloge de la joie, comme en réponse à la révélation donnée par Dieu dans le précédent refrain (Qo 5,19). Ainsi, non seulement la sagesse et le bonheur de l'homme résident dans le fait de se réjouir des biens de la Providence, mais encore cette acceptation joyeuse délivre de l'angoisse de l'avenir inconnaissable (Qo 6,12 ; 8,7 ; 8,17), de l'injustice arrogante et impunie (Qo 8,10.11.14), et de la mort inéluctable et aveugle (Qo 8,8). Par ailleurs, le verset 8,15 reprend une expression du refrain précédent (Qo 5,17) :
יְמֵי חַיָּיו אֲשֶׁר־נָתַן־לוֹ הָאֱלֹהִים dans un contexte similairement positif qui s'oppose au contexte négatif des versets 2,23 ; 5,16, qui, précédant eux mêmes des refrains sur la joie, reprenaient une partie de cette expression יְמֵי־חַיָּיו (les jours de la vie), associée au terme « chagrin ». Lumineux au milieu de ces constats sinistres, ce passage est la réponse joyeuse de Qohélet à la révélation divine, dans un éloge de la joie qui permet à l'homme de faire face à son destin en se reconnaissant créature de Dieu, même s'il reste inutile et fatigant de chercher à percer son dessein (Qo 8,16-17). Le « plus » de ce refrain consiste alors dans l'éloge du bonheur, qui est

[406] Pour cette correspondance entre Qo 6,12 et 8,15, voir V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, p. 153.
[407] Pour cette idée voir L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen...*, p. 86. Voir aussi de manière plus générale M. GILBERT, « Qu'en est-il de la sagesse », pp. 19-60.

l'acceptation reconnaissante de la révélation divine évoquée en Qo 5,17-19, dans la joie du cœur de l'homme, éloge qui est fait par Qohélet lui-même dans une sorte de *crescendo* quant à l'utilisation des modes, et sur lequel nous aurons l'occasion de revenir.

Il est encore possible de reprendre certains thèmes en rapport avec ce refrain en fonction de notre grille de lecture :

Qo 6,12	*quatrième question clef :* qui sait ce qui est bon pour l'homme ? *et constat théologique :* l'impossibilité pour l'homme de connaître son avenir
Qo 7,1-12	*quelques agirs préférables*
Qo 7,13	*constat théologique :* au sujet de l'œuvre immuable de Dieu
Qo 7,14	*élément de réponse à la quatrième question clef :* sois heureux au jour de bonheur, réfléchis au jour de malheur *et constat théologique :* inconnaissance de l'homme voulue par Dieu.
Qo 8,5-7	*deuxième constat théologique sur le jugement :* le jugement est universel, mais le mal pour l'homme est son incertitude à ce sujet
Qo 8,15	*cinquième refrain :* *- Qohélet fait l'éloge de la joie* (mode personnel), - c'est la réponse de l'homme qui accueille le don de Dieu (c'est-à-dire les joies de la vie)

2.2.6 : Qo 9,7-9, sixième refrain

Texte hébraïque

9.7 לֵךְ אֱכֹל בְּשִׂמְחָה לַחְמֶךָ
וּשֲׁתֵה בְלֶב־טוֹב יֵינֶךָ
כִּי כְבָר רָצָה הָאֱלֹהִים אֶת־מַעֲשֶׂיךָ׃
9.8 בְּכָל־עֵת יִהְיוּ בְגָדֶיךָ לְבָנִים
וְשֶׁמֶן עַל־רֹאשְׁךָ אַל־יֶחְסָר׃
9.9 רְאֵה חַיִּים עִם־אִשָּׁה אֲשֶׁר־אָהַבְתָּ
כָּל־יְמֵי חַיֵּי הֶבְלֶךָ
אֲשֶׁר נָתַן־לְךָ תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ כֹּל יְמֵי הֶבְלֶךָ
כִּי הוּא חֶלְקְךָ בַּחַיִּים
וּבַעֲמָלְךָ אֲשֶׁר־אַתָּה עָמֵל תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ׃

Traduction littérale et notes philologiques

9,7 Va mange avec joie ton pain
et bois d'un cœur heureux ton vin
car Dieu a déjà[a] apprécié[b] tes œuvres.
9,8 Qu'en tous temps tes vêtements soient blancs

et que l'huile sur ta tête ne manque pas.
9,9 Vois[c] la vie avec une femme[d] que tu aimes
tous les jours de ta vie de vanité
qu'Il t'a donnée sous le soleil
tous tes jours de vanité[e]
car c'est ta part dans la vie
et dans le travail auquel tu travailles[f] sous le soleil.

a : כְּבָר est un terme propre à Qohélet dans la Bible Hébraïque, et on le retrouve en Qo 1,10 ; 2,12.16 ; 3,15 ; 4,2 ; 6,10 ; 9,6.7[408].
b : le verbe רָצָה avec Dieu pour sujet, a par exemple en Dt 3,11 ; Ps 51,18 ; Ml 1,10, le sens d'agréer un sacrifice[409]. Il peut aussi exprimer la faveur divine comme en Ps 44,4[410]. Mais nous verrons dans notre commentaire, qu'en raison du contexte il a aussi le sens de « permettre ».
c : רְא□ה possède souvent chez Qohélet le sens de goûter, apprécier, nous avons eu l'occasion de le faire remarquer[411].
d : il n'est pas évident de savoir si אִשָּׁה désigne l'épouse ou une autre femme, mais nombreux sont les commentaires[412] qui optent pour la première alternative en fonction du contexte socio-culturel de Qohélet.
e : cette répétition manque dans la LXX, le Tg et certains manuscrits[413].
f : il s'agit d'un participe en hébreu.

Commentaire : approches contextuelle et thématique

On peut encore une fois tenter de trouver certaines correspondances thématiques entre ce refrain et les passages qui le précèdent, ou le suivent (pour Qo 9,10). Ainsi, on peut remarquer l'utilisation du terme חלק en Qo 9,6 où il est employé de manière négative (les morts n'ont plus de חלק), et en Qo 9,9 dans un contexte positif (la joie est la part du vivant). De la même manière Qohélet oppose le statut des vivants en Qo 9,9 (« les jours de ta vie de vanité »), à celui des morts en Qo 9,10, où le manque est total.

Le sixième refrain reprend aussi substantiellement les motifs de ceux qui le précèdent, mais on y trouve plusieurs informations supplémentaires, dont l'une est capitale, quoique, selon l'habitude de Qohélet, les divers éléments se chevauchent dans un ordre dont la logique nous échappe. Dans un premier temps, Qohélet énumère les plaisirs de la vie : manger, boire (Qo 9,7), et le travail (motif que l'on trouve en Qo 9,9, verset que nous devons inclure pour cela dans le refrain), auxquels il ajoute pour la première fois celui de la parure, qui ne doit pas manquer[414] (Qo 9,8), et celui de la femme aimée (Qo 9,9). Nous ne nous attarderons pas sur la comparaison que l'on peut faire de ce passage avec d'autres textes du Proche Orient ancien[415], notamment l'Epopée de Gilgamesh[416], ni sur la discussion qui consiste à

---

[408] A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 116.
[409] R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, p. 306.
[410] E. GLASSER, *Le procès du bonheur…*, p. 142.
[411] R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 88.
[412] Par exemple, E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste,* p. 416.
[413] A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 188.
[414] Pour le verbe חסר cf. Qo 4,8 ; 6,2.
[415] A ce sujet voir C. UEHLINGER, « Qohelet, les sagesses proche-orientales et le symposion », passim, et du même auteur, « Qohelet im Horizont mesopotamischer, levantinischer und ägyptischer Weisheitsliteratur der persischen und hellenistischen Zeit », pp. 196-198.

se demander si Qohélet parle de l'amour conjugal on non[417]. Ce qui nous semble important ici est que, d'une part Qohélet allonge notablement la liste des plaisirs de la vie, et que d'autre part il s'adresse directement au destinataire de son livre, qu'il s'agisse du jeune homme concerné par le dernier refrain (Qo 11,9-12,1), ou du lecteur. Ce *crescendo* dans l'adresse des refrains a été mis en évidence par KLOPFENSTEIN[418], qui remarque une progression entre l'utilisation de la troisième personne dans les premiers refrains, et celle de la seconde personne dans les deux derniers. Il nous semble que l'on peut encore affiner cette approche : si Qohélet utilise la tournure impersonnelle, soit par la formule אֵין־טוֹב en Qo 2,24-25, soit par cette même formule assortie de ידעתי ou ראיתי en Qo 3,12-13 ; 3,22 ; 5,17-19, en revanche, en Qo 8,15 il s'implique directement à la première personne, par un verbe déclaratif וְשִׁבַּחְתִּי אֲנִי אֶת־הַשִּׂמְחָה, et dans les deux derniers refrains il exhorte son destinataire. Il est symptomatique que ce *crescendo* passe de l'impersonnel à l'exhortation par l'intermédiaire d'une implication de Qohélet lui-même : comment, en effet, pourrait-il enjoindre le jeune homme ou le lecteur à se réjouir, s'il ne s'était lui-même porté garant de cette joie dont il fait l'éloge et qu'il conseille ? Que Qohélet ait « testé » cette joie lui permet ensuite, et seulement ensuite, de convaincre le destinataire de son œuvre d'en profiter.

Par ailleurs, Qohélet a déjà donné les raisons de cet appel au bonheur : si l'homme doit profiter des plaisirs de la vie, c'est d'une part parce qu'ils sont des dons de Dieu (Qo 2,24), à qui il convient d'être reconnaissant (Qo 3,14), et parce que, ne connaissant pas son avenir, il doit profiter de l'instant présent (Qo 3,22). Mais d'autre part, Dieu se révèle par cette joie au cœur de l'homme (Qo 5,19), et Qohélet lui répond *à son tour* en en faisant l'éloge (Qo 8,15). Quel « plus » apporte alors le sixième refrain ?

La réponse est donnée d'emblée par le verset 9,7 qui explique que Dieu a déjà apprécié les œuvres de l'homme[419]. Le verbe רצה exprime la faveur divine, son acquiescement aux activités de l'homme[420]. Pourtant, dans le contexte immédiat de ce verset, il semble que ce terme désigne plutôt le fait que Dieu « permette » à l'homme de se réjouir de ses œuvres (Qo 9,7), ou de son travail (Qo 9,9). רצה pourrait alors signifier quelque chose de contraire au hiph'il de שלט en Qo 6,2, où Dieu *ne permet pas* à l'homme de profiter de ses biens. Ainsi on peut en déduire que si Dieu, en tant que donateur de la joie (cf. les sept refrains), permet à l'homme de se réjouir, c'est qu'il a apprécié son travail, et en conséquence lui accorde la joie qui en découle. Or cela suppose en retour que l'homme accepte de profiter de cette joie qui lui est donnée ; car en effet, il arrive que certains hommes ne sachent pas tirer profit de leur עמל (Qo 4,8), et d'autres vont jusqu'à commettre le רע. Par ailleurs, il arrive aussi que Dieu ne permette pas à l'homme de profiter de ses richesses parce qu'il

---

[416] Voir à ce sujet J.Y.S. PAHK, *Il canto della gioia in Dio. L'itinerario sapienziale espresso dall'unità letteraria in Qohélet 8,16-9,10 e il parallelo di gilgameš Me. iii.*

[417] Cf. la liste des auteurs cités dans les notes philologiques au mot אִשָּׁה.

[418] M.A. KLOPFENSTEIN, « Kohelet und die Freude am Dasein », p. 103.

[419] V. D'ALARIO, Il libro del Qohelet, p. 156 écrit : « Il motivo dell'invito del Qohelet alla gioia espresso in 7b è ricondotto alla volontà di Dio… »

[420] R.N. WHYBRAY, « Qohélet, Preacher of Joy », p. 92 : « What good things God has given us are intended for our enjoyment, and in the giving of them he has shown his approval of our actions. To enjoy them is actually to do his will ».

doit les laisser à un autre (Qo 6,2 en corrélation avec Qo 2,26 ?). Ainsi, il semble indéniable qu'il y a pour Qohélet du bien en ce monde, et ce que Dieu « donne » (נתן) à l'homme (Qo 1,13), ou lui « permet » d'accomplir (Qo 9,7), n'est pas *a priori* un עִנְיַן רָע. Bien au contraire, puisque Dieu donne également la joie à l'homme (les sept refrains), et se révèle en elle (Qo 5,19).
Qu'en est-il alors, de manière corrélative, de la provenance du mal pour Qohélet ? Dans certains cas, l'homme en est indubitablement l'auteur (Qo 4,17 ; 8,9-15 ; 10,5), et il apparaît que Dieu *ne l'empêche pas* de le commettre, puisque si tel était le cas, Qohélet ne pourrait pas donner autant de conseils à son destinataire. Mais il existe néanmoins un mal dont la provenance n'est pas précisée et que Dieu n'empêche pas (Qo 7,14), et sur lequel Qohélet invite à réfléchir. On peut alors logiquement se demander comment Qohélet envisage le problème de la liberté d'agir de l'homme : si en Qo 1,13 il se pose la question de savoir si tout ce que Dieu permet à l'homme d'accomplir est une mauvaise occupation, dans les versets 3,10s il offre un double réponse :
- D'une part, Dieu « donne (נתן) dans le cœur de l'homme l'éternité » (Qo 3,11a), c'est-à-dire le désir de dépasser le moment présent, bien qu'il ne puisse connaître le plan divin (Qo 3,11b).
- D'autre part, Dieu « donne » à l'homme la joie, même éphémère, qu'il peut tirer de son עמל. Il convient donc à l'homme d'accepter ce don (Qo 8,15), de ne pas s'en priver (Qo 4,8), puisque Dieu se révèle en elle (Qo 5,17-19)[421].

On peut alors tenter de dégager plusieurs *conclusions* de l'ensemble de ces données :
a) Il revient à l'homme de ne pas favoriser certains projets de vie criticables, que ce soit l'accumulation des richesses, ou pire encore l'exploitation de son prochain, ou encore l'émission inconséquente de vœux irréfléchis. Même si Qohélet ne condamne pas explicitement ces attitudes, il est clair cependant qu'il ne les apprécie pas.
b) On peut s'étonner du fait que Qohélet ne fustige pas de manière plus radicale l'agir des méchants. Sans doute est-ce parce qu'il considère que leur agir est lui aussi soumis au dessein de Dieu, aux « instants » (עת) qu'il a déterminés (Qo 3,1s). De manière conséquente, il est possible de comprendre le verset 7,14 comme une forme d'invite à la sérénité, à l'acceptation : ne pouvant connaître le plan divin, il est préférable que l'homme s'en remette à Dieu.
c) Si le dessein divin et l'avenir restent hors du champ de la connaissance de l'homme, il n'est cependant pas exclu que Dieu ne « réagisse » pas à l'agir humain. Un telle idée ressort déjà de Qo 5,5c, « Pourquoi Dieu devrait-il s'irriter contre ta parole et ravager l'œuvre de tes mains ? », bien qu'il soit possible qu'il s'agisse d'un châtiment s'opérant ici-bas (et non dans l'au-delà). Quoi qu'il en soit, il ne semble pas que l'idée d'une rétribution soit exclue d'emblée : le jugement du juste et du méchant a lieu « là-bas » (Qo 3,16-17), nous aurons l'occasion de revenir sur ce dernier axiome de la dialectique de Qohélet dans notre troisième chapitre. En tout état de cause, Qohélet résume admirablement l'attitude que l'homme doit tenir vis-à-vis de Dieu dans son exhortation du verset 5,6, dont le mode reprend celui des deux derniers refrains : « ainsi, crains Dieu ».

[421] Voir à ce sujet, T. KRÜGER, « Qoh 2,24-26 und die Frage nach dem 'Guten' im Qohelet-Buch », p. 77.

Essayons une fois encore de présenter schématiquement ce passage en fonction de notre grille de lecture :

Qo 8,16-17 *constat théologique :*
inconnaissance de l'œuvre divine
Qo 9,1-6 *cas de* רע
le sort final commun à tous les hommes
Qo 9,7-10 *sixième refrain :*
- profiter des joies de la vie (liste allongée)
- qui sont des dons de Dieu,
car Dieu a déjà apprécié tes œuvre
(mode exhortatif),
c'est-à-dire qu'il *permet* à l'homme de se réjouir dans ses œuvres

Ce schéma permet de mettre en évidence de manière très visuelle un autre point essentiel de la pensée de Qohélet : celui qui sait apprécier les dons de Dieu dans sa vie quotidienne (Qo 9,7-10), semble alors délivré de l'angoisse de l'inconnaissance (Qo 8,16-17), et de la mort (Qo 9,1-6). Ainsi le bonheur de vivre, lorsqu'il est vécu en relation avec Dieu, contrecarre existentiellement l'angoisse fondamentale de l'homme[422], la peur liée à sa contingence, celle de perdre, de ne pas avoir assez, de devoir mourir…

2.2.7: Qo 11,9-12,1, septième refrain

Texte hébraïque

11.9 שְׂמַח בָּחוּר בְּיַלְדוּתֶיךָ
וִיטִיבְךָ לִבְּךָ בִּימֵי בְחוּרוֹתֶךָ
וְהַלֵּךְ בְּדַרְכֵי לִבְּךָ
וּבְמַרְאֵי עֵינֶיךָ
וְדָע כִּי עַל־כָּל־אֵלֶּה
יְבִיאֲךָ הָאֱלֹהִים בַּמִּשְׁפָּט׃

Traduction littérale et notes philologiques

11,9 Réjouis-toi jeune homme dans ton enfance[a]
et rends ton cœur heureux dans les jours de ta jeunesse[b]
et va dans les chemins de ton cœur
et les regards de tes yeux[c]
et sache que sur tout cela
Dieu t'amènera en jugement.

a : ילדות ne se retrouve dans la Bible Hébraïque qu'en Ps 110,3.

b : בְחוּרוֹתֶךָ est un nom féminin dérivé d'un substantif masculin que l'on trouve en Nb 11,28 par exemple[423].

c : il semble que les deux expressions « chemins de ton cœur » et « regards de tes yeux », expriment de manière plénière et pratique la réalisation concrète de la joie de vivre à laquelle

[422] Celle qui est au centre de l'œuvre de S. KIRKEGAARD par exemple.

[423] E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste,* p. 451 ; A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words,* p. 68.

Qohélet exhorte le jeune homme[424] : le cœur du jeune homme représente en effet le lieu d'unification de sa personnalité, son intelligence, et c'est par les yeux que passe bien souvent le désir. Mais Qohélet utilise ces termes de manière non conventionnelle[425], sans les réticences habituelles vis-à-vis des voies du cœur ou du regard (Nb 15,39 ; Is 57,17 ; Sir 5,2[426]), il ne faut pourtant pas en déduire qu'il incite le jeune homme à « succomber à la tentation » !

Commentaire : approches contextuelle et thématique

Ce dernier refrain semble particulier, à la fois en raison de sa place dans le livre, et en raison de son contenu qui résume et achève les précédents[427]. Par ailleurs, il entre aussi en résonance de manière ponctuelle avec quelques thèmes qui le précèdent ou le suivent.

Si par trois fois Qohélet rappelle l'incapacité foncière de l'homme à saisir son avenir et le dessein divin (Qo 9,11-12 ; 10,14 ; 11,5), il ne manque pourtant pas d'inviter l'homme à se réjouir durant les nombreuses années de sa vie, dans le verset 11,8 qui précède immédiatement le septième refrain. En formulant dans la foulée sa dernière exhortation à la joie, il semble clair que Qohélet ne veut pas la ternir ou la diminuer par la présence des « jours d'obscurité » mentionnés en Qo 11,8. On peut noter ici aussi un autre *crescendo* dans l'appréciation de la joie, qui atteint son point culminant dans ces versets, puisque même les jours d'obscurité ne doivent pas la remettre en cause, et puisque l'homme est concerné dans l'intégralité de sa personne. En utilisant les deux expressions « chemins de ton cœur » et « regards de tes yeux » de manière non conventionnelle, Qohélet exprime à sa façon qu'aucune suspicion ne doit venir ternir la joie que procurent les biens de ce monde, quels qu'ils soient : le bonheur vient de Dieu, et doit donc être accueilli comme tel, et ainsi la joie dans son quotidien devient le chemin de l'expérience de Dieu[428].

Le dernier refrain sur le bonheur prend alors une place particulière[429], dans ce passage et dans l'ouvrage tout entier. Précédant les derniers moments de l'homme, avant le retour de son souffle au Créateur (Qo 12,7), il se singularise aussi par sa forme : dernière exhortation, il s'adresse directement au jeune homme, insistant sur tout le temps de la vie qui précède l'extrême vieillesse et la mort, dont l'impuissance semble le trait dominant. Le vocabulaire de bonheur est ici plus dense que dans les autres refrains, comme l'est l'emploi de l'impératif : ce ne sont plus des conseils que Qohélet donne, mais presque des ordres, comme si le temps était compté. Et de fait, le *crescendo* arrive à son apogée, et l'œuvre de Qohélet à son terme. Il n'est plus temps de tergiverser, il faut agir, et bien agir : aimer la vie (Qo 11,9), et éviter le mal sous toutes ses formes (Qo 11,10). Il n'est plus utile de rappeler les plaisirs terrestres (boire, manger…), il faut maintenant insister sur tout autre chose, et qui est la raison ultime de l'urgence de cet appel au bonheur : Dieu jugera l'homme sur tout cela (Qo

---

[424] Pour cette idée voir J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 398.

[425] Avec V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, p. 168.

[426] Texte du Siracide publié in P. BEENTJES, *The book of Ben Sira in Hebrew : a text edition of all extant Hebrews manuscripts and a synopsis of all parallel Hebrew Ben Sira Texts.*

[427] Voir à ce sujet L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen…*, p. 224, qui intitule éloquemment ce passage : « Koh 11,7-8.9 - 12,7.8 : Carpe Diem ».

[428] Voir D. DORE, *Qohélet, Le Siracide*, p. 31, qui exprime cette idée de manière similaire.

[429] Avec la majorité des auteurs, par exemple, L. LEVY, *Qoheleth*, p.130 ; K. GALLING, *Der Prediger*, pp. 120s ; A. LAUHA, *Kohelet*, pp. 204s ; G.S. OGDEN, « Qoheleth XI,7 – XII, 8 », pp. 29s.

11,9), c'est-à-dire sur sa capacité à accueillir le bonheur durant sa vie sur terre[430]. Et là se trouve le « plus » de ce dernier refrain, qui constitue en même temps l'élément essentiel de la démarche de Qohélet. Pour quelle raison Dieu se révèlerait-il dans la joie du cœur de l'homme si ce n'était pour lui demander, *in fine*, ce qu'il en a fait ? Là est la thématique du jugement de Dieu chez Qohélet, que nous allons développer dans un troisième et dernier chapitre.
Mais auparavant, présentons un schéma du dernier refrain selon notre approche habituelle :

Qo 11,9-12,1 *septième refrain :*
- se réjouir et éviter le mal
- se souvenir du Créateur,
(mode exhortatif)
- *car Dieu te jugera sur tout cela*
(c'est-à-dire la capacité à accueillir la joie,
qui est un don de Dieu, durant la vie)

2.2.8: Conclusion : les 7 refrains de Qohélet, démarche de vie et de foi

L'étude des sept refrains, et des rapports thématiques qu'ils présentent avec d'autres passages du livre de Qohélet, permettent de dégager plusieurs conclusions qui viennent s'articuler avec celles que nous avons données précédemment.

1) On peut d'abord observer les reliances qu'opère Qohélet entre les invitations à se réjouir et tout ce qu'il associe au mal :
a) Si le כעס existe bel et bien (Qo 2,23 ; 5,16), cela n'empêche pourtant pas Qohélet de formuler immédiatement ses invitations à la joie (Qo 2,24 ; 5,17), et même d'inciter le jeune homme à éloigner le כעס de son cœur, dans son dernier refrain (Qo 11,10), ce qui forme alors une très belle inclusion laissant le destinataire sur une note positive.
b) Par ailleurs, il est aussi possible de noter l'opposition existentielle entre כל ימיו de la vie du malheureux (Qo 2,23 ; 5,16), qui sont aussi « jours d'obscurité » (Qo 11,8), et la joie qui concerne « tous les jours » de la vie de l'homme (Qo 8,15 ; 9,9), et qui n'est pas même remise en cause par les jours de ténèbres (Qo 11,8-9).
c) Enfin, si les morts n'ont plus de חלק sous le soleil (Qo 9,6), et si leur manque est total (Qo 9,10), en revanche le חלק du vivant est dans sa joie de vivre (Qo 9,9), qui lui est donnée par Dieu, et dont Qohélet incite vivement l'homme à profiter.

2) La présence du bien en ce monde semble donc indéniable pour Qohélet, et elle résonne étonnamment dans la joie quotidienne que Dieu donne à l'homme. Mais ce don ne devient « opératoire » que dans la mesure où il remplit certaines conditions, dont l'une tient à l'ordre de Dieu, et les deux autres à celui des hommes :
a) Il est clair que c'est particulièrement dans / pour son עמל que l'homme se procure la joie. Or si la joie est bien un don de Dieu (cf. les sept refrains), encore faut-il que Dieu *permette* à l'homme de se réjouir dans ses œuvres (Qo 5,18 ; 9,7). Car il existe des cas où Dieu ne permet pas à l'homme de profiter de ses richesses, mais en fait

[430] L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen…*, p. 226.

profiter quelqu'un d'autre (Qo 6,2) ; or, en Qo 2,26, Qohélet rappelle qu' » au pécheur Il [Dieu] donne la tâche de recueillir et d'amasser pour le donner à celui qui est bon devant sa Face ». Le transfert opéré en Qo 6,2 serait-il un cas particulier illustrant cette règle générale ? En effet, il est intéressant de remarquer que, dans ces deux passages, il n'est plus question du simple עמל, mais de beaucoup plus : il y a sans doute un rapport thématique de cet ordre entre Qo 2,26, qui est la conclusion de la fiction salomonienne (où le roi a réalisé de fastueux travaux), et Qo 6,2 (où l'homme de ce passage possède richesses et gloire). Peut-on déduire de ces constats et de ces parallèles que Dieu ne permet pas à l'homme de profiter du fruit de son travail dans la joie lorsque celui-ci met en œuvre tout un programme pour se procurer le bonheur, et dont il est le seul acteur ?

b) Si cette première limitation à la joie procurée par le travail relève de l'ordre divin, une autre semble concerner le champ humain. Il y a en effet des cas où l'homme se prive lui-même du bonheur (Qo 4,8), en accumulant inutilement des richesses et en ne sachant pas en profiter.

c) Enfin, il reste nécessaire que l'homme accueille le don de Dieu qui se révèle dans la joie de son cœur (Qo 8,15). A la différence de l'attitude de sagesse traditionnelle qui « planifie » les chances de succès et de réussite par l'utilisation *ad hoc* de bonnes « méthodes », Qohélet invite l'homme à une attitude plus réceptive : savoir se réjouir du bonheur, même éphémère, dans l'instant, quand il est donné par Dieu.

Nous pouvons maintenant présenter une lecture schématique et suivie des sept refrains, qui permette de mettre en relief le *crescendo* majeur qui les relie :

I *Premier refrain : Qo 2,24-25*
➔ *Mode impersonnel* (אֵין־טוֹב).
- profiter des joies de la vie (manger, boire, travail),
- qui sont des *dons de Dieu*

II *Deuxième refrain : Qo 3,12-13+3,14*
➔*Mode impersonnel* (יָדַעְתִּי + אֵין־טוֹב).
- profiter des joies de la vie (manger, boire, travail),
- qui sont des dons de Dieu,
- et amènent *à la crainte envers Lui*

III *Troisième refrain : Qo 3,22*
➔*Mode impersonnel* (וְרָאִיתִי + אֵין־טוֹב).
- profiter des joies de la vie (les œuvres),
- qui sont des dons de Dieu (sa part),
- car l'homme *ne connaît pas son avenir*

IV *Quatrième refrain : Qo 5,17-19*
➔*Mode impersonnel* (הִנֵּה אֲשֶׁר־רָאִיתִי + טוֹב אֲשֶׁר).
- profiter des joies de la vie (boire, manger, travail),
- qui comme la vie sont des dons de Dieu,
- car *Dieu répond dans la joie de son cœur*,
(la révélation de Dieu c'est le don de la joie)

V *Cinquième refrain : Qo 8,15*
➔*Mode personnel* (וְשִׁבַּחְתִּי אֲנִי אֶת־הַשִּׂמְחָה).
- Qohélet fait l'éloge de la joie,

(c'est la réponse de l'homme qui accueille le don de Dieu),
- profiter des joies de la vie (manger, boire, travail),
- qui comme la vie sont des dons de Dieu

VI *Sixième refrain : Qo 9,7-10*
➔*Mode exhortatif.*
- profiter des joies de la vie (boire, manger, travail, parure, femme),
- qui comme la vie sont des dons de Dieu,
- car *Dieu a déjà apprécié tes œuvres (רצה),*
(c'est-à-dire que Dieu *permet* à l'homme d'éprouver de la joie dans ses œuvres)

VII *Septième refrain : Qo 11,9-12,1*
➔*Mode exhortatif* (שְׂמַח).
- se réjouir et éviter le mal,
- se souvenir du Créateur,
- car *sur tout cela Dieu te jugera.*
(c'est-à-dire sur la capacité à accueillir la joie durant sa vie)

Cette présentation des sept refrains de Qohélet a l'avantage de mettre en évidence plusieurs éléments, qui s'ordonnent dans une progression interne logique :
- D'une part, il est aisé de repérer la courbe qui passe du mode impersonnel au mode exhortatif, par l'intermédiaire d'une implication directe de Qohélet.
- D'autre part le « plus » de chaque refrain est ainsi souligné. Il n'est pas anodin de remarquer que la révélation divine se fait dans le quatrième refrain, donc juste au milieu : la réponse de l'homme par Qohélet lui-même qui s'implique directement, permet ensuite, et ensuite seulement, d'exhorter le destinataire à faire de même. Enfin, le septième et dernier refrain annonce la fin de la vie, et sa récapitulation dans le jugement divin, dont le troisième chapitre de cette étude va nous permettre de voir en quoi il consiste pour Qohélet.
En tout état de cause, on ne peut que constater que la joie est le fil conducteur de cette réflexion existentielle.

CHAPITRE TROISIÈME : LE MAL ET LE BIEN A LA LUMIÈRE DU JUGEMENT DE DIEU

Les deux premiers chapitres de cette recherche ayant été consacrés aux deux premiers axiomes de la dialectique de Qohélet, il convient maintenant d'étudier le troisième axiome, ainsi nommé « Le mal et le bien à la lumière du jugement de Dieu », et de voir en quoi celui-ci peut être relié à ses prédécesseurs.
Nous avons vu qu'il ne semble pas y avoir, chez Qohélet, de systématisation du mal : Qohélet se contente de constater que le mal existe, bien qu'il ne soit pas omniprésent, dans les différents cas de רע qu'il observe sous le soleil. Ce רע trouve essentiellement sa provenance dans le cœur de l'homme, mais pas uniquement. En tout état de cause, Dieu n'est pas, pour Qohélet, le créateur du mal, quoiqu'il arrive qu'Il ne « permette » pas à l'homme de profiter de ses richesses (Qo 6,2), et qu'il existe aussi un mal dont la source n'est pas précisée, et sur lequel Qohélet invite l'homme à réfléchir (Qo 7,14). Par ailleurs, ce que Dieu « donne » (נתן) à l'homme (Qo 1,13), ou lui « permet » d'accomplir (Qo 9,7), n'est pas a priori un עִנְיַן רָע. Bien au contraire, puisqu'Il lui « donne » la joie (cf. les sept refrains), dans laquelle Il se révèle (Qo 5,19). L'essentiel pour l'homme est alors d'accueillir ce don divin (Qo 8,15), et de profiter de la joie procurée par son עמל.
Or Qohélet mentionne à plusieurs reprises l'idée de jugement, et il est légitime de s'interroger sur la place que tient cette idée dans sa réflexion : sur quoi porte le jugement ? Qui sera concerné ? Peut-on relier celui-ci à ce que dit Qohélet sur le bien et sur le mal ? Si le vocabulaire de Qohélet est extrêmement dense et riche lorsqu'il parle du bonheur, il l'est déjà un peu moins lorsqu'il aborde l'aporie du mal, et devient paradoxalement assez pauvre lorsqu'il traite du jugement divin. Quatre passages seulement de son œuvre (Qo 3,16-22 ; 8,5-7 ; 8,11 ; 11,9) concernent le jugement, si l'on excepte le dernier verset (Qo 12,14), attribué communément à l'épiloguiste. Pourtant, ces quatre passages présentent, si on les lit ensemble, une sorte d'anthologie de la pensée de Qohélet à ce sujet, et ils semblent reliés thématiquement dans une progression interne implacable qui mène au jugement de Dieu. La première péricope présente d'emblée ce qu'est, pour Qohélet, le jugement et qui il concerne, et de cette compréhension initiale découle tout le reste de sa méditation. Voyons de manière exhaustive cette logique du jugement chez Qohélet.

3.1: LE JUGEMENT EN QO 3,16-22

Texte hébraïque

3.16 וְעוֹד רָאִיתִי תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ
מְקוֹם הַמִּשְׁפָּט שָׁמָּה הָרֶשַׁע
וּמְקוֹם הַצֶּדֶק שָׁמָּה הָרָשַׁע׃
3.17 אָמַרְתִּי אֲנִי בְּלִבִּי
אֶת־הַצַּדִּיק וְאֶת־הָרָשָׁע יִשְׁפֹּט הָאֱלֹהִים

כִּי־עֵת לְכָל־חֵפֶץ וְעַל כָּל־הַמַּעֲשֶׂה שָׁם׃
3.18 אָמַרְתִּי אֲנִי בְּלִבִּי
עַל־דִּבְרַת בְּנֵי הָאָדָם לְבָרָם הָאֱלֹהִים
וְלִרְאוֹת שְׁהֶם־בְּהֵמָה הֵמָּה לָהֶם׃
3.19 כִּי מִקְרֶה בְנֵי־הָאָדָם וּמִקְרֶה הַבְּהֵמָה
וּמִקְרֶה אֶחָד לָהֶם
כְּמוֹת זֶה כֵּן מוֹת זֶה
וְרוּחַ אֶחָד לַכֹּל
וּמוֹתַר הָאָדָם מִן־הַבְּהֵמָה אָיִן
כִּי הַכֹּל הָבֶל׃
3.20 הַכֹּל הוֹלֵךְ אֶל־מָקוֹם אֶחָד
הַכֹּל הָיָה מִן־הֶעָפָר
וְהַכֹּל שָׁב אֶל־הֶעָפָר׃
3.21 מִי יוֹדֵעַ רוּחַ בְּנֵי הָאָדָם הָעֹלָה הִיא לְמָעְלָה
וְרוּחַ הַבְּהֵמָה הַיֹּרֶדֶת הִיא לְמַטָּה לָאָרֶץ׃
3.22 וְרָאִיתִי כִּי אֵין טוֹב מֵאֲשֶׁר
יִשְׂמַח הָאָדָם בְּמַעֲשָׂיו
כִּי־הוּא חֶלְקוֹ
כִּי מִי יְבִיאֶנּוּ לִרְאוֹת בְּמֶה שֶׁיִּהְיֶה אַחֲרָיו׃

Traduction littérale et notes philologiques
Deux compréhensions différentes de ce passage ont été proposées par les commentateurs, notamment en ce qui concerne les deux premiers versets. Comme elles sont toutes les deux justifiables, et offrent des perspectives de commentaires intéressantes, nous les indiquons ici. Dans le commentaire de cette péricope nous argumenterons en faveur de notre choix de traduction.

Traduction usuelle
3,16 Et encore j'ai vu[a] sous le soleil
le lieu[b] du droit là[c] [est] le crime
et le lieu de la justice là [est] le crime[d].
3,17 J'ai dit moi dans mon cœur
le juste et le méchant Dieu [les] jugera
car il y a un temps pour chaque désir et sur chaque chose [faite] là[e]..

Traduction proposée par MICHEL[1]
3,16 Et encore je considérais sous le soleil :
Au lieu du jugement - là-bas[c] [doit aller] l'injustice,
au lieu de la justice - là-bas [doit aller] l'injustice.
3,17 Je dis en mon intelligence :
Le juste et l'impie, Dieu [les] jugera
car il y a une heure déterminée pour toute action
et pour tout acte il y a un là-bas[e].

[1] D. MICHEL, *Qohelet*, pp.138-139.

La suite de ce passage est traduite de manière sensiblement identique
3,18 J'ai dit moi dans mon cœur[f]
en ce qui concerne les fils de l'homme, Dieu les choisit[g] (ou les éprouve)
pour qu'ils voient[h] qu'ils [sont] quant à eux des animaux,
3,19 car le sort[i] des fils de l'homme et le sort de l'animal :
un seul sort [est] à eux,
comme meurt celui-ci ainsi meurt celui-là,
[j]un esprit identique pour chacun.
Un [plus grand] profit de l'homme par rapport à l'animal n'existe pas
car tout [est] vanité.
3,20 Tous[k] vont vers un seul lieu,
tous sont de la poussière
et tous retournent vers la poussière.
3,21 [l]Qui sait [si] le souffle des fils de l'homme monte vers le haut
et [le] souffle de l'animal descend en bas vers la terre ?
3,22 [m]Et j'ai vu qu'il n'y a rien de mieux que :
l'homme se réjouit dans toutes ses œuvres
car c'est sa part ;
qui le mènera voir ce qui arrivera après lui ?

a : l'expression וְעוֹד רָאִיתִי peut être l'indice textuel que ce verset annonce une seconde observation, dont nous retrouverions le premier exemple au verset 3,10 qui utilise le même verbe[2]. En outre, l'emploi de la conjonction ו indique assez souvent chez Qohélet le début d'une nouvelle section ; c'est aussi le cas en Qo 4,4 ; 7,26 ; 8,10 ; 11,7; 12,1[3]. Nous verrons, en cherchant la structure de ce passage, ce que ces éventuelles reprises peuvent induire comme choix de délimitation. Notons à nouveau que pour Qohélet, le verbe ראה a en règle générale le sens « d'examiner », « juger », plutôt que celui de « voir »[4].
b et c : la suite de ce verset est traduite ainsi par de nombreux commentateurs[5] : « au lieu (ou à la place) du droit là est le crime, au lieu (ou à la place) de la justice là est le crime », ce qui signifie que la justice humaine est souvent pervertie[6].
Mais nous avons vu que MICHEL propose une interprétation alternative, qui s'appuie essentiellement sur la signification du lieu où le crime est porté. Car en effet שָׁמָּה pose problème. La quasi totalité des auteurs y voient un accusatif adverbial renforcé, ou une variante emphatique de שָׁם, mais quelques autres[7] considèrent que שָׁמָּה a le sens locatif de « là-bas », et représente un endroit totalement différent de ce qu'imaginent la plupart des commentaires, puisqu'il s'agirait du Tribunal divin. MICHEL ajoute, du reste, que dans la seconde des deux seules occurrences où ce terme est employé, il possède bien le sens de « là-bas » (Qo 9,10). Il est vrai que dans ce dernier contexte, l'adverbe ne peut que désigner l'au-

---

[2] R. MURPHY, *Ecclesiastes,* p. 30.
[3] R. GORDIS, *Koheleth, The man and his world,* p. 283 ; A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words,* p. 206.
[4] A. SCHOORS, « The verb ראה in the Book of Qoheleth », p. 231.
[5] E. OSTY / J. TRINQUET, *La Bible*, Seuil, 1973 ; J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 246 ; E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 301 ; R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 29.
[6] Pour une discussion à ce sujet, voir A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words,* p. 101.
[7] D. MICHEL, *ibidem*, p. 138, écrit : « An den Ort des Gerichts - dorthin [muss] das Unrecht, an den Ort der Gerechtigkeit - dorthin [muss] das Unrecht. » ; et R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 30 : « שָׁמָּה is the equivalent of שָׁם, 'there', but also may have a locative meaning, 'to there' ». Voir aussi L. DI FONZO, *Ecclesiastes*, p. 172 et G.S. OGDEN, *Qoheleth*, p. 60.

delà, mais il ne semble pas que ce verset 9,10 connote l'idée de jugement par le Tribunal divin, puisque le shéol est expressément mentionné comme le lieu d'où il ne faut rien espérer. En outre, MICHEL[8] considère ce verset 16 comme une citation, en raison du fait qu'il est introduit par le verbe ראה, qui a pour lui la même signification que pour SCHOORS, c'est-à-dire « examiner », « juger ». L'auteur précise que cette citation est ensuite explicitée par un ajout du second épiloguiste, au verset 17, dont la théologie semble la même que celle de Qo 12,14. Si nous optons pour cette traduction, et pensons que le verset 16 constitue une citation d'origine sapientiale que Qohélet reprend à son compte, nous maintenons l'unicité d'auteur pour les versets 16 et 17[9], et pour cela nous tenterons d'intégrer ce verset difficile dans le contexte de cette péricope, *via* le problème du mal. Nous verrons du reste dans les commentaires ce que ce choix de traduction peut induire. מְקוֹם הַמִּשְׁפָּט aurait ainsi plusieurs significations possibles : il pourrait s'agir d'une cour ou d'un tribunal humains, mais aussi d'une juridiction extra judiciaire, ou encore du Tribunal divin, signification que nous préférons en raison du contexte des deux versets.

e : les commentaires proposent différentes interprétations des versets 17 et 18, parce qu'ils ne sont pas d'accord sur l'endroit où il faut terminer le verset 17, et celui où il faut commencer le suivant. En effet, le mot שָׁם semble le pivot qui sépare ou relie ces deux versets, et il est étonnant de constater que toutes les versions[10] ne le traduisent pas, ou le rattachent soit au verset 17, soit au verset 18. Quant aux commentaires[11] à ce sujet, ils sont divisés et pas toujours très clairs.

Quelques unes des versions comprennent par une forme signifiant « là » pour שָׁם, et la Vg le traduit par l'adverbe « *tunc* »[12]. Les commentaires[13] qui acceptent la première leçon, pensent qu'elle s'applique au shéol ou au Tribunal divin, ainsi que nous l'avons vu pour MICHEL en ce qui concerne le verset précédent, et qui constitue notre choix de traduction. D'autres,[14] qui préfèrent aussi l'adverbe de lieu, traduisent : « there is a time for every event and every deed - over there ».

Mais quelques auteurs[15] lisent le verbe שָׂם, « il a décrété, il a fixé » au lieu de l'adverbe שָׁם ce qui donne alors pour 17b la traduction suivante : « il a fixé un temps pour toute chose et tout travail ». Il s'agit ici d'une conjecture au sens exégétique, parce que שָׂם n'est pas attesté dans les manuscrits ; nous ne pourrons donc la retenir, bien que certains auteurs[16] fassent remarquer que cette proposition semble la plus vraisemblable, à moins de considérer שָׁם « là », comme se référant à שָׁמָּה du verset 16 qui désigne la cour de justice, ou le Tribunal de Dieu, ce qui nous paraît constituer la solution la plus plausible.

PODECHARD[17], qui présente une exégèse détaillée de ce verset, traduit de la manière suivante, en rejetant שָׁם au début du verset suivant : « J'ai dit dans mon cœur, Dieu jugera le juste et le méchant car il y a un temps pour toute chose et sur toute œuvre ».

Il nous semble intéressant cependant de présenter une autre conjecture, même si nous ne la retenons pas, celle de GLASSER[18], qui arrête le verset 17 après חֵפֶץ et rattache וְעַל כָּל־הַמַּעֲשֶׂה au verset suivant. Cette coupure serait justifiée par le changement inhabituel de préposition

---

[8] D. MICHEL, *Untersuchungen...*, pp. 25s.

[9] C'est aussi l'option de L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen ...*, pp. 117s.

[10] A ce sujet voir l'étude fouillée de E. PODECHARD, *l'Ecclésiaste*, pp. 304 -308.

[11] R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 30 : « שָׁם, 'there' can be referred back to the שמה of v 16 or to the judgment of God within v 17 itself ; in either case, the meaning is obscure ».

[12] A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 100.

[13] R. GORDIS, *Koheleth, The man and his world*, pp. 234-237.

[14] R. GORDIS, *ibidem*, p. 235.

[15] O. LORETZ, *Qohelet*, p. 256 ; F. DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth*, p. 268...

[16] A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 101.

[17] E. PODECHARD, *l'Ecclésiaste*, p. 301.

[18] Opinion de E. GLASSER, *Le procès du bonheur...*, p. 69.

devant les deux substantifs, parce que partout ailleurs dans son livre, Qohélet répète la même préposition quand deux substantifs ou deux infinitifs sont coordonnés par un ו. Ceci autoriserait à reporter le second terme dans la phrase suivante, ce qui induit cette compréhension : «[17]J'ai dit en moi même : le juste et le méchant Dieu les jugera car il y a un temps pour toute chose. Mais au sujet de l'œuvre [qui se fait] là, [18]j'ai dit en moi même : c'est à l'intention des humains pour qu'ils mettent Dieu à part et voient qu'ils ne sont quant à eux que des bêtes ». Une relative שׁנעשׂה (« qui se fait ») serait ainsi tombée par haplographie entre le substantif et l'adverbe שָׁם.

De nombreux commentaires[19] considèrent que la première partie du verset 17 est une glose de l'auteur « pieux », parce qu'elle concerne le jugement de Dieu. La seconde partie de ce même verset, attribuée à Qohélet, serait une reprise du verset 3,1 : « il y a un moment pour tout et un temps pour toute chose sous le ciel ». Mais d'autres auteurs[20] maintiennent l'authenticité entière du verset, et nous retenons cette proposition, en pensant que Qohélet, fidèle à sa dialectique habituelle, reprend en Qo 3,16 une citation sapientiale qu'il commente ensuite en Qo 3,17ss.

f : la locution עַל־דִּבְרַת au début du verset 18 semble tardive[21], et signifie « en ce qui concerne », « au sujet de »[22] ainsi que le traduit la Vg *de filiis hominum*, et se rattache au terme בְּנֵי הָאָדָם.

g : mais la difficulté de ces deux versets ne s'arrête pas là, puisqu'il faut ensuite se demander quel est le sujet et le sens du verbe לְבָרָם.

Peut-on considérer que l'expression בְּנֵי הָאָדָם est le sujet de ce verbe, comme le pensent certains auteurs[23], qui justifient ce choix par la place du sujet et la conjugaison du verbe avec le suffixe de la troisième personne masculin pluriel se référant au sujet ? Ou peut-on plus logiquement penser que הָאֱלֹהִים, qui est aussi un pluriel, constitue le sujet, et dans ce cas le suffixe se réfère au complément d'objet direct, c'est-à-dire aux hommes[24] ? On obtient ainsi deux traductions radicalement différentes pour ce verset 18 : soit « J'ai dit moi dans mon cœur en ce qui concerne les fils de l'homme [c'est] pour qu'ils choisissent Dieu… », soit « J'ai dit moi dans mon cœur en ce qui concerne les fils de l'homme, Dieu les choisit (ou les éprouve) pour… ». Cette dernière construction est la plus courante[25], mais elle donne le plus souvent au verbe לְבָרָם le sens d'éprouver, qui ne semble pas autrement attesté, alors que le sens de « choisir » du verbe ברר au qal (infinitif)[26] est attesté en 1 Ch 7,40, et a été préféré par la majorité des versions[27]. On peut encore penser que le -ל est emphatique et préfixé au parfait de ברר[28] ; dans ce cas le verbe suivant וְלִרְאוֹת est un infinitif consécutif et le ל est à nouveau emphatique, ce qui permet alors de traduire de la manière suivante : « Dieu les a éprouvés et leur a montré qu'ils ne sont rien que des animaux ». Mais avec SCHOORS[29], on

---

[19] Par exemple, N. LOHFINK, *Kohelet*, p. 35 ; mais aussi D. MICHEL, *Qohelet*, p. 138 ; du même auteur, *Untersuchungen…*, p. 250.
[20] Par exemple, V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, p.112 ; L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen …*, pp. 117s ; R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 36.
[21] A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 123.
[22] On retrouve cette locution avec ce sens en Ex 8,8 ; Nb 15,18 ; 2 Sm 18,15…
[23] E. GLASSER, *Le procès du bonheur…*, p. 69.
[24] Avec R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 30, qui écrit : « God is the subject, and ם ָ is the object (cf. GK, § 115 h-k) ».
[25] Par exemple J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 251.
[26] P. JOÜON, *Grammaire de l'Hébreu Biblique*, § 82 l.
[27] R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 30 : « The meaning is 'separate' (LXX, Jerôme), or 'select', but Vg and Tg interpret it to mean 'test'… ». Voir pour une discussion plus détaillée F. BIANCHI, « C'è una 'Teologia della prova' in Qohelet ? Osservazioni filologiche e bibliche su Qo 3,18 », p. 164, essentiellement.
[28] R. GORDIS, *Koheleth, The man and his world*, p. 236.
[29] A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 113.

peut aussi dire que « לְבָרָם is an infinitive depending on אָמַרְתִּי. It is therefore superfluous to resort to an emphatic lamed ». Pour ces différentes raisons, et parce que le sens de choisir s'articule mieux avec le contexte, nous optons pour la traduction suivante : « Dieu les choisit pour qu'ils voient qu'ils sont quant à eux des animaux ».
h : la suite de ce verset 18 présente d'autres difficultés de traduction. Si le TM possède l'infinitif construit qal du verbe וְלִרְאוֹת « pour qu'ils voient », certaines versions traduisent la forme comme s'il s'agissait d'un hiph'il « et leur faire voir »[30]. Les deux variantes ne changent cependant guère le sens du texte. L'accumulation des pronoms en fin de verset pose problème, et certains auteurs[31] en suppriment un en conjecturant une dittographie, tandis que la majorité[32] accepte le TM en l'état, solution que nous adoptons par fidélité au texte hébreu.
i : Le TM lit trois fois מִקְרֶה à l'état absolu, mais toutes les versions anciennes le lisent à l'état construit les deux premières fois, ainsi que le traduisent la majorité des auteurs[33]. On pourrait tenter de donner une explication plausible à cela : l'état construit est originel, mais les Massorètes ont introduit l'état absolu pour éviter l'assimilation totale de l'homme à l'animal[34]. Nous verrons pourquoi dans le commentaire.
j : le ו de וּמִקְרֶה pose un problème de traduction. Il pourrait s'agir selon certains d'un ו *adeaquationis*[35], ou d'un ו introduisant l'apodose[36] ; il semble préférable pour la compréhension du texte de ne pas le traduire.
k : L'expression הַכֹּל הוֹלֵךְ est un participe au singulier qui exprime une vérité générale[37]. On peut se demander ce que le terme הַכֹּל représente; s'agit-il de tous les êtres donc des hommes et des animaux ? Le contexte aurait tendance à le laisser supposer.
l : quoique les Massorètes aient été choqués par cela, il semble bien que רוּחַ בְּנֵי הָאָדָם soit le sujet anticipé de la question indirecte הָעֹלָה הִיא. Pour contrer ce doute considéré comme non orthodoxe, ils ont vocalisé de manière à introduire un article הָעֹלָה et הַיֹּרֶדֶת, ce qui donne à la phrase une forme affirmative. Mais presque toutes les anciennes versions[38] ont interprété le -ה comme étant la particule interrogative (en vocalisation massorétique -הֲ ou -הָ devant une gutturale)[39], et c'est en ce sens que nous traduisons avec la majorité des commentaires[40]. Du reste l'interrogation מִי, qui se trouve en début de phrase, ne permet pas de supposer le contraire[41]. On peut alors se demander pourquoi les Massorètes ont vocalisé de manière à introduire l'article ; est-ce par peur d'un passage qui laisse planer le doute quant au sort *post mortem* de l'animal assimilé à celui de l'homme ? Sous une forme affirmative, ce verset reprend la théologie orthodoxe qui veut que le souffle de l'homme rejoigne Dieu, tandis que celui de l'animal retourne à la terre.

Délimitation et structure de Qo 3,16-22

La délimitation de ce passage influe sur sa compréhension, nous avons déjà eu l'occasion de le voir, et il est intéressant de remarquer combien les auteurs divergent

---

[30] LXX, Vg et Syr ; R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 30, traduit en ce sens.
[31] Par exemple A.H. MC NEILE, *Introduction to Ecclesiastes*, pp. 64 ;154.
[32] J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 252 ; E. GLASSER, *Le procès du bonheur*..., p. 71...
[33] E. OSTY / J. TRINQUET, La Bible, Seuil, 1973 ; D. MICHEL, *Qohelet*, p. 138...
[34] E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 310.
[35] GK, § 161 a.
[36] Opinion de E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 310.
[37] A. SCHOORS, *The Preacher sought to find pleasing words*, p. 173 : « The participles expressing an atemporal truth... »
[38] LXX, Vg, Syr, Tg.
[39] Pour l'emploi ici du -ה interrogatif voir E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 321.
[40] J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 251 ; D. MICHEL, *Qohelet*, p. 139 ...
[41] J.L. CRENSHAW, « The expression Mî yôdea' in the Hebrew Bible », pp. 280s.

à ce sujet : certains[42] commencent un second sous-ensemble de la première partie en Qo 3,1 et l'intitulent « La mort », (la première s'appelant « Vie de Salomon »). Ce second sous-ensemble comprend notre passage, mais ne le situe pas comme une unité autonome, bien qu'il se termine aussi en Qo 3,22 . OSTY[43], qui a renoncé à trouver un plan au livre de Qohélet, a simplement donné des titres à des morceaux somme toute assez peu homogènes, puisque celui qui correspond à notre péricope s'appelle « Il n'y a pas de justice. L'homme et la bête. Jouir de la vie ». Quelques commentaires[44] englobent notre passage dans une plus grande unité littéraire, et d'autres[45] optent pour une délimitation plus réduite, la même que la nôtre : nous avons vu en effet, que Qo 3,16-22 peut constituer une partie autonome du livre de Qohélet, à laquelle le verset 22, qui est aussi le troisième refrain sur le bonheur, sert de conclusion.

Le *terminus a quo* de cette péricope en Qo 3,16 semble adopté par la majorité des commentaires qui donnent un plan au livre. Il est vrai que ce verset 16 commence par la locution « et encore j'ai vu », qui peut être une reprise du même verbe utilisé en Qo 3,10 dans le passage qui précède immédiatement. On retrouve une locution similaire dans les passages suivants, en Qo 4,1 ; 4,7, ce qui peut être l'indice littéraire de passages nouveaux mais reliés entre eux, comme toujours chez Qohélet.

D'un point de vue contextuel, le passage qui précède notre péricope (Qo 3,9-15), et qui suit le très beau poème sur le temps, pourrait constituer, il nous semble, une unité littéraire reliée thématiquement au fil conducteur du poème, par la question inaugurale du verset 9, et terminée par un mashal conclusif[46], ainsi que Qohélet aime à le faire. Ce passage serait en outre en corrélation avec les thèmes développés dans le nôtre, comme le suggèrent certaines reprises que nous étudierons dans le commentaire. Cependant, quelques auteurs[47] préfèrent rattacher ce verset 9 au poème sur le temps, tandis que d'autres[48] font un tout de ce qui suit (3,10-15). Ainsi le verset 16 paraît bien délimiter une nouvelle unité textuelle, tant du point de vue de la structure que du point de vue du contexte.

Le *terminus ad quem* en Qo 3,22 ne semble pas non plus difficile à justifier puisque le verset suivant, Qo 4,1 commence une nouvelle unité contextuelle, unité qui aborde un sujet nouveau, celui de l'oppression des faibles. Qo 3,22 constitue du reste une excellente conclusion sous la forme d'un des jugements sans appel qu'aime Qohélet, et d'une question conclusive comme celle du verset 3,9, qui marque aussi le commencement d'une nouvelle partie.

---

[42] BJ, Desclée de Brouwer, 1975.

[43] E. OSTY/ J. TRINQUET, La Bible, Seuil, 1973.

[44] Par exemple, E. GLASSER, *Le procès du bonheur...*, p. 68.

[45] J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 245 : Qo 3,16-22 : « Reflexiones sobre problemas humanos » ; V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, p. 112 : Qo 3,16-22 : «Ingiustizia sociale e destino dell'uomo » ; D. MICHEL, *Qohelet*, p. 138 : Qo 3,16-22 : « Über einen Ausgleich irdischer Ungerechtigkeit nach dem Tode kann ein weiser Empiriker sich nicht äussern » ; L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen ...*, p. 112 : « Koh 3,16-22 : Ewigkeit ».

[46] Qo 3 ,15 : « Ce qui est a déjà été, et ce qui doit être a déjà été ; et Dieu va rechercher ce qui est enfui ».

[47] E. GLASSER, *Le procès du bonheur...*, p. 59, qui l'appelle « Incertitude des temps et incertitude du bonheur ».

[48] J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 233, qui l'intitule « Reflexiones teológicas de Qohélet ».

Il est possible de trouver une structure assez logique à ce passage[49], parce que Qohélet y utilise un de ces procédés habituels : dans un premier temps, il reprend une sentence traditionnelle, ou encore note une observation d'ordre général. Puis il les commente à sa manière, en donnant un jugement ou des conclusions qui lui sont tout à fait personnels[50]. On peut ainsi structurer cette péricope en deux parties parallèles, assortie d'une conclusion :

A *Première partie : Qo 3,16 et 17*

3,16 *reprise d'une citation que Qohélet reprend à son compte*

Et encore je considérais sous le soleil :
Au lieu du jugement - là-bas [doit aller] l'injustice,
Au lieu de la justice - là-bas [doit aller] l'injustice.

On peut remarquer le parallélisme des membres opposés deux à deux, avec une reprise du second des deux termes mis en opposition.

3,17 *jugement ou commentaire personnels de Qohélet*

J'ai dit moi dans mon cœur :
le juste et le méchant Dieu [les] jugera
car il y a un temps pour chaque désir et sur chaque chose faite là-bas

B *Deuxième partie : Qo 3,18 à 21*

Cette partie suit la même argumentation logique que la première, mais dans un ordre inversé, puisque Qohélet commence par donner son verdict.

3,18 *jugement*

J'ai dit moi dans mon cœur
en ce qui concerne les fils de l'homme, Dieu les choisit
pour qu'ils voient qu'ils [sont] quant à eux des animaux.

3,19-21 *observation*

19a car le *sort* des fils de l'homme et le sort de l'animal :
un seul sort [est] à eux
comme *meurt* celui-ci ainsi meurt celui-là,
un même *souffle* pour chacun.

Nous avons souligné les termes מִקְרֶה, מוֹת et רוּחַ pour rendre compte à la fois de la construction tripartite de cette partie, et des trois moments de ce destin identique.

19b Un [plus grand] profit de l'homme par rapport à l'animal n'existe pas
Car tout [est] vanité.

Cette dernière partie constitue une sorte de conclusion récapitulative du verset.

20 Tous vont vers un seul lieu
tous sont de la poussière
et tous retournent vers la poussière.

A nouveau une construction tripartite avec reprise du terme הֶעָפָר. Cette observation est dans la continuité logique de celle du verset précédent.

21 Qui sait si le souffle des fils de l'homme monte en haut
et [le] souffle de l'animal descend vers le bas vers la terre ?

---

[49] Pour une approche structurelle de ce passage différente de la notre, voir L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen ...*, pp. 112s.

[50] Pour ce procédé argumentatif, voir M. ROSE, *Rien de nouveau*, passim ; et pour la reprise des « quotations », voir R. GORDIS, *Koheleth, The man and his world*, pp. 95-111.

Cette question, qui nous le verrons n'est pas de pure rhétorique, est la conclusion déductive des observations qui précèdent, même si elle ne se situe plus dans le domaine de l'empirisme.

C *Conclusion : Qo 3,22*

Et j'ai vu qu'il n'y a rien de mieux que :
l'homme se réjouit dans toutes ses œuvres
car c'est sa part,
qui le mènera voir ce qui sera après lui ?

Ce verset conclusif est constitué, d'une part d'un constat d'évidence doublé avec celui du verset 3,12[51], et d'autre part d'une question rhétorique qui relance celle du verset inaugural en 3,9[52].

Commentaire contextuel de Qo 3,16-22

L'expression וְעוֹד רָאִיתִי, qui marque le commencement de notre péricope en Qo 3,16, est une reprise du verset 10 où le même verbe est employé. Elle est donc l'indice textuel qu'une nouvelle partie s'ouvre, et elle annonce une seconde constatation de la part de Qohélet, qui utilise ce verbe pour exprimer l'attitude qui consiste à examiner, juger le monde et les activités humaines[53]. Si au verset 3,10 Qohélet observe la condition humaine en général, il constate au verset 3,11 que cette condition a son intelligence en Dieu, et que l'homme ne peut la comprendre.

Si l'on considérait la traduction habituelle du verset 3,16, que nous ne retenons pas, on devrait remarquer que Qohélet n'observe plus la condition des hommes dans son ensemble, mais s'arrête sur une situation particulière de la société dans laquelle il vit : il constate que la justice humaine est mauvaise[54], que l'injustice est de mise là où le droit devrait prévaloir plus que partout ailleurs, c'est-à-dire dans l'administration des cours et des tribunaux[55]. Mais si l'on préfère l'interprétation alternative proposée par MICHEL, et qui est notre choix de traduction, alors on considère que שָׁמָּה[56] a le sens locatif de « là-bas » et représente le tribunal divin. Cette compréhension du texte permet de résoudre d'emblée le problème du verset 3,11 : Dieu a non seulement fait toute chose belle en son temps (Qo 3,11), mais encore il jugera les méchants (Qo 3,16), et les bons (Qo 3,17). Il est probable que le verset 16 constitue une citation que Qohélet commente au verset 17, en précisant que le méchant, mais aussi le juste, seront jugés « là-bas » par Dieu devant son Tribunal[57]. Ainsi que l'a constaté GORDIS[58] le premier dans l'exégèse moderne du

---

[51] 3,12 : « j'ai reconnu qu'il n'y a d'autre satisfaction pour eux que de se réjouir et de se procurer du bonheur pendant leur vie ».

[52] 3,9 : « quel profit [trouve] celui qui agit dans ce pour quoi il dépense son labeur. »

[53] A. SCHOORS, « The verb ראה in the Book of Qoheleth », p. 230.

[54] R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 36, est de cet avis ; voir aussi les divers commentaires, par exemple, F. DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth*, p. 266 ; C. SIEGFRIED, *Prediger*, p. 42 ; L. LEVY, *Qoheleth*, pp. 183s ; H.W. HERTZBERG, *Der Prediger*, pp. 100s ; K. GALLING, *Der Prediger*, pp. 96s ; A. LAUHA, *Kohelet*, pp. 74s ; J.L. CRENSHAW, *Ecclesiastes*, pp. 102s

[55] E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 302, qui écrit : « Si l'homme est sans espoir du côté du gouvernement divin dont les procédés sont incompréhensibles, il en a encore moins du côté des pouvoirs humains qui au lieu de réaliser la justice et d'établir l'ordre dans la société exercent l'injustice…».

[56] Comme le remarque à juste titre J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 246, שָׁמָּה a été compris d'une infinité de manière.

[57] L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen…*, p. 117.

livre, Qohélet reprend souvent des citations d'origine sapientiale ou traditionnelle, et les commente ensuite de manière personnelle, dans un sens ou dans un autre.
Que le crime reçoive son jugement devant Dieu ne contredit pas le constat que fait Qohélet de l'iniquité humaine. Il ne fait pas de doute, ainsi que le notent la grande majorité des commentateurs[59], que Qohélet observe la manière dont la justice est rendue dans la société israélite de son époque. Certains auteurs[60] ajoutent que Qohélet se contente de constater un fait, alors que les prophètes vitupéraient contre ces pratiques. Nous pensons que Qohélet ne fait pas qu'observer, car il assortit toujours ses constats de jugements, parfois violents mais toujours personnels. Et même s'il reprend une opinion sapientiale qui affirme le jugement du méchant par Dieu, son commentaire confirme la citation, et ajoute que le jugement concernera *tous* les hommes, les bons et les méchants[61], ainsi que tous les désirs et les actes. Ainsi le suprême Tribunal, celui de Dieu, palliera les défaillances des hommes. Que l'auteur place le juste en premier lieu est symptomatique de la conception traditionnelle de la rétribution, mais celle-ci concerne essentiellement la justice temporelle[62]. On peut alors se demander, si l'on s'accorde avec la traduction de MICHEL, quand s'exercera la justice divine, et on ne peut manquer d'observer que Qohélet ajoute ailleurs (Qo 8,11) que la sentence contre l'acte mauvais n'est pas exécutée promptement, et que cette lenteur incite à commettre davantage le mal. Le jugement appartiendrait alors au « Temps de Dieu », et non à celui des hommes[63].
Certains auteurs[64] ne reconnaissent pas comme authentique la première partie du verset 17, et estiment qu'il s'agit d'un ajout ou d'une correction d'un auteur secondaire pieux ; ils rapprochent ce verset de la théologie de Qo 12,14. Il nous semble cependant qu'un esprit aussi original et puissant que celui de Qohélet, peut affirmer sans se contredire, d'une part que le dessein de Dieu est incompréhensible aux humains (Qo 3,11), et d'autre part que la justice divine existe (Qo 3,17). Ces deux versets peuvent même se compléter : Qohélet ne sait ni comment, ni quand, la justice divine s'exercera, pas plus qu'il ne peut expliquer l'œuvre de Dieu (Qo 3,11). Mais son incapacité humaine à rendre compte de ces phénomènes qui le dépassent n'entraîne pas automatiquement qu'il ne croie pas en eux, notamment en la justice de Dieu. Nous pensons, avec certains commentaires[65], que Qohélet est bien l'auteur de ce verset 17 dans son intégralité, d'autant que sa seconde partie donne une

---

[58] Cf. pour les citations que GORDIS appelle des « quotations » : R. GORDIS, *Koheleth. The man and his world*, pp. 95-111.
[59] E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 302 ; A. LAUHA, *Kohelet*, p. 75 ; J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, pp. 2 46-247.
[60] J. VILCHEZ LINDEZ, *ibidem*, p. 252, cite en exemple Is 5,23 ; 10,1-2 ; Jr 22,13-19; Am 5,7-12.
[61] Voir T. KRÜGER, « Le livre de Qohéleth dans la littérature juive », p. 58 qui écrit : « Dans la mesure où le temps n'est pas seulement un 'destin' aveugle, qui expose l'homme à des moments imprévus, heureux ou malheureux, il devient en même temps le 'jugement' divin. Tous les êtres sont finalement soumis à ce jugement, car tous se rendent coupables devant Dieu ». Si nous sommes d'accord avec l'idée de l'universalité du jugement qui concerne tous les hommes, en revanche nous ne pouvons acquiescer à la définition du jugement, dont le contenu nous semble tout autre ; voir la suite de ce chapitre.
[62] Cf. E. PODECHARD, *l'Ecclésiaste*, p. 304, où l'auteur fait remarquer que dans les passages parallèles, rien n'indique qu'il faille jamais songer à une justice eschatologique.
[63] Pour cette idée, voir R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 36.
[64] A. BARTON, *A critical and Exegetical Commentary of the Book of Ecclesiastes*, p. 108 ; A. LAUHA, *Kohelet*, p. 75.
[65] Par exemple, R. GORDIS, *Koheleth, The man and his world*, p. 234.

explication à cette affirmation et reprend en substance l'exergue au poème sur le temps (Qo 3,1) ; et chacun s'accorde à maintenir l'authenticité de cette dernière partie[66], comme marquant d'ailleurs l'originalité de Qohélet en ce domaine.
D'autres auteurs[67] identifient la justice de Dieu, dont parle Qohélet, à la mort, « suprême vanité ». Mais il nous semble que rien dans ce passage ne permet d'affirmer que Qohélet pense à la mort, même si la suite de la péricope assimile la finitude corporelle de l'homme à celle de l'animal. Qohélet se contente d'affirmer la justice divine. Qu'il colore la citation du verset 16 d'un propos qui lui est personnel, puisqu'il inclut dans l'exercice de la justice divine la totalité de l'humanité et de l'œuvre humaine, nous paraît présenter un indice supplémentaire de l'authenticité du verset 17. Qohélet ne *constate* pas l'exercice de la justice divine - il ne s'agit pas d'une observation empirique, les faits démontrent trop le contraire - il *affirme* ; l'utilisation par Qohélet des différents verbes est de ce point de vue édifiante : il ne s'agit plus ici de ראה « examiner », mais de אמר « dire », « ordonner », « affirmer ». Or, comme justement l'expérience est en désaccord avec cette conviction, il l'explique à sa manière en rappelant le très beau poème du temps : il y a un moment pour chaque chose et son contraire[68], ou son absence, et il y a un temps pour chaque חֵפֶץ « désir », et pour chaque הַמַּעֲשֶׂה « action ». Tout est englobé dans l'exercice de la justice divine, le désir, qui est le moteur de l'action mais qui peut rester à l'état de désir, et le résultat concret. Rien de ce qui touche les hommes n'est hors du champ de Dieu, l'anthologie du poème le rappelle. Quant au moment de l'exercice de cette justice, avec Qohélet nous n'en pouvons rien dire : terrestre, dans l'au-delà, peu importe, le dessein de Dieu est impénétrable mais « il a fait toute chose belle en son temps » (Qo 3,11).
Le verset suivant (Qo 3,18) commence par la même locution que le précédent » j'ai dit moi dans mon cœur », et annonce à nouveau un jugement de la part de Qohélet. Contrairement à la première partie de ce passage, Qohélet commence par un jugement, et observe ou examine seulement ensuite. Ce verset difficile suscite des traductions fort différentes, suivant que שָׁם du verset précédent, est ou non traduit et attribué à 17 ou 18. Nous avons donné dans les notes philologiques les raisons de notre choix : nous considérons que la locution אָמַרְתִּי commence, et le verset, et une nouvelle affirmation, ce qui ne veut pas dire cependant qu'elle ne soit pas en lien avec la précédente[69].
En ce qui concerne le verset 18, nous optons pour la traduction suivante en préférant le sens de « choisir » à celui « d'éprouver » pour le verbe ברר : « J'ai dit moi dans mon cœur en ce qui concerne les fils de l'homme ; Dieu les choisit pour qu'ils voient qu'ils [sont] quant à eux des animaux ». Quel est le sens de cette affirmation? Pour quelle raison Dieu choisit-il les hommes si, en fin de compte, ils doivent se

---

[66] Par exemple, J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclésiates o Qohelet*, p. 246.
[67] H.W. HERTZBERG, *Der Prediger*, p. 111 ; K. GALLING, *Der Prediger*, p. 96 ; A. LOADER, *Polar Structures in the Book of Qoheleth*, p. 95 ; J.L. CRENSHAW, *Ecclesiastes*, p. 102 ; mais aussi D. MICHEL, *Untersuchungen...*, p. 250, et N. LOHFINK, *Kohelet*, p. 35.
[68] Pour cette opinion voir aussi A. BARUCQ, *Ecclésiaste-Qohéleth*, p. 86 ; G.S. OGDEN, *Qoheleth*, p. 58.
[69] R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 37, écrit : « 'I said to myself' is a reprise of the opening words of v 17, but the connexion between v 16-17 and v 18 is not easy to see ».

rendre à l'évidence qu'ils sont des animaux[70] ? Leur statut respectif est-il différent? La suite de ce passage peut nous éclairer à ce sujet. Les versets 19 et 20 semblent basés sur l'observation empirique, ainsi qu'aime à le faire Qohélet. Et il constate que la finitude terrestre de l'homme est semblable à celle de l'animal. La particule כי est causale ; trois choses sont mises en parallèle par Qohélet en ce qui concerne les humains et les animaux : leur sort, leur mort, leur souffle. Et le tout se termine par un constat conclusif : l'absence de supériorité intrinsèque de l'homme sur l'animal. Il semblerait donc que Qohélet mette à égalité la vie humaine et la vie animale, qui commencent et se terminent de la même manière (Qo 3,20). Il est vrai que dans l'échelle corporelle - nos contemporains utiliseraient le terme « biologique » - l'homme est aussi un animal dont la finitude est semblable à celle de tous les autres animaux, comme du reste à celle de tous les êtres créés. Rien au niveau corporel ne permet de déceler une supériorité en ce sens de l'espèce humaine sur les autres espèces. En cela Qohélet est un bon observateur et son constat est imparable. On pourrait rester sur ces considérations réalistes mais non pessimistes, mais ici comme ailleurs Qohélet ne se contente pas de ces constats. Il affirme quand il sait, et il pose des questions quand il ne sait pas. D'une part il affirme que, même si leur condition corporelle est identique à celle des animaux, Dieu choisit les hommes (Qo 3,18), et d'autre part il a aussi affirmé avec conviction que Dieu les jugera, qu'ils soient bons ou méchants, dans tous leurs désirs et leurs actions (Qo 3,17). Il n'a jamais rien affirmé de tel en ce qui concerne les animaux ; il y a donc dans l'espèce humaine un « plus » qui lui permet, et d'être choisie par Dieu et d'être, en fin de compte, jugée par lui.

Par ailleurs Qohélet se pose et pose des questions[71] : si la condition terrestre de toutes les espèces, y compris de l'espèce humaine, est la même (vie, mort, souffle), peut-on affirmer que leur sort *post mortem* est différent (Qo 3,21)[72] ? Peut on affirmer que le souffle des animaux se perd dans la poussière[73], comme leur corps, comme le support matériel de toutes les espèces, ou qu'il monte en haut vers Dieu, comme celui de l'homme dont la poussière corporelle est cependant retournée au sol[74]? Il semble évident que Qohélet est convaincu que le souffle de l'homme est « montant », c'est-à-dire qu'il retourne à Dieu (Qo 12,7) ; la question ne reste donc posée que pour la destination de celui des animaux. Pour certains auteurs[75], la parenté de constitution entre l'homme et l'animal que relève Qohélet, trouve son

---

[70] R. MURPHY, *Ecclesiastes,* p. 37 : « if ברר is taken to mean 'separate', then Qoheleth may be referring to the distinction between human and beasts, which he will deny in the following verses ».

[71] Cf. J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 255 : « Después de las afirmaciones tan decididas de v. 19 y 20 sorpende en v.21 una interrogación ».

[72] Pour une étude très minutieuse de ce thème, voir L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen...*, pp. 119-121.

[73] Certains auteurs pensent que Qohélet polémique ici contre une nouvelle doctrine qui affirme que, si le souffle de l'homme retourne à Dieu, celui de l'animal descend dans le monde inférieur, par exemple, D. MICHEL, *Untersuchungen...*, p. 248 ; pour une discussion à ce sujet, voir J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 256.

[74] Cf. Qo 12,7 : « que retourne la poussière à la terre qu'elle était et que le souffle retourne à Dieu qui l'avait donné. »

[75] Par exemple, E. GLASSER, *Le procès du bonheur...*, p. 72 ; T. KRÜGER, « Le livre de Qohéleth dans la littérature juive », écrit, p. 72 : « En Qo 3 , cette critique s'appuie apparemment sur le récit biblique des origines, d'après lequel Dieu créa les êtres humains et les animaux également mortels » ; voir aussi du même auteur, « Die Rezeption der Tora im Buch Kohelet », pp. 187-188.

origine biblique dans le récit de Gn 2,7-19 : Dieu modèle les animaux de la même manière que les hommes, à partir de la glaise. Du reste, le Psaume 104,29-30 dit clairement que tous les êtres ne demeurent en vie qu'aussi longtemps que Dieu prolonge le don de son souffle. Par ailleurs, d'autres livres bibliques ont déjà évoqué l'association des animaux au destin des hommes[76] : Jonas voit les animaux de Ninive partager le deuil de leurs maîtres (Jon 3,7 ; 4,11), et même les bêtes sauvages partagent le sort d'Israël délaissée (Os 4,2-3) ; plus tard, Paul englobera dans une même espérance le renouvellement de la création toute entière (Rm 8,19). Mais nous pensons que l'originalité de Qohélet n'apparaît pas dans la reprise de ces constats traditionnels, mais dans la question ouverte qu'il pose, et qui conteste la théorie selon laquelle le souffle des animaux et celui des hommes suivent des directions opposées. Loin d'être pessimiste, Qohélet ferait ici preuve d'une grande ouverture d'esprit, peut-être d'une grande compréhension de la grandeur de Dieu, puisqu'il ne peut s'empêcher de se demander si le souffle des animaux, créés par Dieu comme l'homme à partir de la poussière, ne reçoit pas une destination identique. C'est à cela, probablement, qu'ont réagi les Massorètes, lorsqu'ils ont fixé la vocalisation du texte, de manière à donner à la phrase une valeur déclarative, qui rejoint la théorie traditionnelle selon laquelle le souffle des hommes retourne à Dieu et celui des animaux à la terre. Nous pensons que la question de Qohélet n'est pas de pure rhétorique, mais il ne laisse pas entendre de réponse. Il se contente, ce qui est déjà original, de poser une question.

On peut aussi se demander ce que recouvre le terme רוח[77]. S'agit-il du souffle de vie, don de Dieu, dont parle le psalmiste (Ps 104, 29-30) : « Tu retires ton souffle ils expirent et retournent à leur poussière, tu envoies ton souffle ils sont créés, tu renouvelles la face de la terre » ? Ou s'agit-il de plus, de l'esprit individuel, de la נפש, ou même de l'âme au sens où nous l'entendons ? Quelques auteurs[78] affirment avec conviction que le verset 21 ne traite ni d'une manière directe, ni d'une manière indirecte de l'immortalité de l'âme, puisque de l'avis unanime des auteurs modernes, le terme רוח désigne le principe de vie. Qohélet utilise ici exclusivement le terme רוח et rien ne permet d'affirmer qu'il pense à la נפש, ou même qu'il fasse une distinction entre les deux. On peut remarquer par contre qu'il oppose le terme הֶעָפָר au terme רוח, qui présentent pour lui deux réalités distinctes : tout être créé de la poussière y retourne à sa mort, telle est la loi de finitude corporelle ou « biologique » de tous les êtres vivants, mais le souffle de l'homme retourne à Dieu (Qo 12,7), alors pourquoi celui de l'animal, dont Qohélet affirme qu'il est le même que celui de l'homme (Qo 3,19), irait-il vers le bas (Qo 3,22) ? Le corps retournerait à la terre[79], et le souffle à son Créateur puisque, quel que soit le support matériel de

[76] Voir à ce sujet, A DE PURY, « Homme et animal Dieu les créa : les animaux et l'Ancien Testament. », pp. 17-18 : « Ce n'est que tout à la fin de la tradition vétérotestamentaire, sous l'influence de l'hellénisme, qu'un auteur comme l'Ecclésiaste se hasardera à formuler des considérations un peu plus systématiques, comme le témoigne le passage suivant [et l'auteur cite Qo 3,18-22 qu'il traduit de manière sensiblement identique]. En fait, l'Ecclésiaste aura dressé ainsi le bilan de tout ce que la Bible Hébraïque a à nous apprendre sur la solidarité entre humains et animaux. »

[77] Voir pour le sens de רוח chez Qohélet, T. ZIMMER, *Zwischen Tod und Lebensglück. Eine Untersuchung zur Anthropologie Kohelets*, pp. 13-14.

[78] Par exemple, J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p 252.

[79] Cf. Jb 34,14 : « Si Dieu retirait à lui son souffle, toute chair expirerait à l'instant »

celui-ci (humain ou animal), il est d'origine divine. Dieu reste l'auteur de la vie, aussi bien humaine qu'animale. Néanmoins la phrase reste interrogative, et aucune réponse n'est donnée, même si certains auteurs[80] ont le sentiment qu'elle appelle une négation. Ce verset est l'expression d'une question (redoutable) que se pose Qohélet, et dont il ignore la réponse. Du reste, cette question laissée en suspens entre directement dans la problématique du mal qui nous intéresse : car en effet si Qohélet constate qu'il existe des cas particuliers de רע, et que tout homme sera jugé par Dieu (Qo 3,16.17), il laisse entendre que le destin de la création toute entière, *via* le sort *post mortem* des animaux, n'est peut être pas définitivement scellé (Qo 3,18-21) : Dieu n'a peut être pas dit son dernier mot... Enfin le verset 22, qui constitue le troisième refrain sur le bonheur, clôt admirablement ce passage.
En conclusion à l'étude de ce premier passage concernant le jugement de Dieu, on peut observer que Qohélet, qui a constaté moultes fois par ailleurs que le mal existe puisqu'il y a sur terre des occupations mauvaises auxquelles s'emploient les hommes, affirme que Dieu jugera tous les hommes, bons et méchants, dans leurs désirs secrets et dans leurs actions. Peut-on préciser davantage cette idée ?

3.2: LE JUGEMENT EN QO 8,5-7 ET QO 8,11

3.2.1: Qo 8,5-7

Traduction littérale[81]
8,5 Qui garde le commandement ne connaît pas de mauvaise affaire,
et le cœur du sage connaît le temps et le jugement.
8,6 cependant pour tout désir il y a un temps et un jugement
car le mal de l'homme est grand sur lui.
8,7 Car il ne sait pas ce qui arrivera
comment cela sera qui le lui annoncera

Commentaire contextuel
Les versets 8,5-7 appartiennent à un passage (Qo 8,1-8)[82] qui contient deux unités littéraires (Qo 8,1-4 ; Qo 8,5-8), reliées entre elles par un thème commun, celui de l'obéissance. Si certains auteurs[83] considèrent que le commandement dont il est question au verset 5 concerne le roi, d'autres[84] estiment qu'il s'agit du commandement divin. Nous avons donné les raisons sémantiques qui nous permettent d'opter pour cette seconde solution, et donc d'envisager ce passage en

---

[80] C.J. STEINMANN, *Ainsi parlait Qohelet*, p. 67 ; R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 36 : « his question 'who knows' is equivalent to a denial » ; et F. BIANCHI, « C'è una 'Teologia della prova' in Qohelet ? Osservazioni filologiche e bibliche su Qo 3,18 », p. 175 : « Qohelet respinge l'idea dell'immortalità dell'anima che cominciava a circolare in alcune correnti del giudaismo. »
[81] Pour l'intelligence de ce commentaire, et pour en faciliter la lecture, nous reproduisons notre traduction de ces versets.
[82] Pour une étude de ce passage, voir par exemple, L. LEVY, *Qoheleth*, pp112s ; H.W. HERTZBERG, *Der Prediger*, pp. 159s ; K. GALLING, *Der Prediger*, pp. 109s ; W. ZIMMERLI, *Das Buch des Predigers*, pp. 211s ; D. MICHEL, *Untersuchungen...*, pp. 84s... ; L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen...*, pp. 181s.
[83] Par exemple, R. GORDIS, *Koheleth, The man and his world*, p. 289.
[84] A. BARUCQ, *Ecclésiaste-Qohéleth*, p. 115 ; E. GLASSER, *Le procès du bonheur...*, p. 130.

prolongement thématique avec Qo 3,16-22[85], notamment en ce qui concerne le jugement.
Dans le verset 8,5, Qohélet reprend en substance une sentence traditionnelle[86], selon laquelle le juste est protégé par Dieu[87]. Puis il la commente, à sa manière, dans les deux versets suivants[88] : il rappelle d'abord, conformément à ce qu'il a énoncé en Qo 3,17, que chaque désir sera jugé par Dieu, en son Temps (Qo 8,6a). Puis, nous l'avons vu, il ajoute une information supplémentaire par rapport à cet acquis de l'universalité du jugement : il y a un grand mal qui pèse sur l'homme (sur *tout* homme ![89]), et qui consiste dans le fait de ne pas savoir pourquoi et quand il sera jugé sur tout désir[90]. Ainsi donc, l'homme ne connaît ni son avenir, ni le plan divin, et cette incertitude peut le ronger, puisque par ailleurs il sait qu'il sera jugé[91]. Enfin Qo 8,8 conclut ce passage en rappelant que la mort reste le dénominateur commun de tous les hommes, bons et méchants[92].
Dans ce second passage relatif au jugement de Dieu, le désir apparaît comme le point crucial sur lequel l'homme peut achopper, parce qu'il fera l'objet d'un jugement, quelle que soit sa qualité. Nous possédons alors deux éléments de la réflexion de Qohélet quant au dernier axiome de sa dialectique :
- Le jugement est universel (il concerne tous les hommes, Qo 3,16-17), et plénier (il concerne tous les actes et tous les désirs, Qo 3,17 ; 8,6)
- Mais l'homme ne sait ni comment, ni pourquoi un tel jugement aura lieu, et cela accroît le mal qui pèse sur lui (Qo 8,6b-7).

Peut-être faut-il alors comprendre le mal dont il est question, et qui concerne l'humaine condition, au sens d'un malaise, d'une incompréhension fondamentale, en tous cas d'un mal subi et non commis. Mais ce mal, qui a trait à l'inconnaissance, est-il irréversible, incontournable, ou laisse-t-il la possibilité à certains hommes de « savoir », de comprendre en quoi consiste le jugement ? Il semble qu'une connaissance, bien que limitée[93], soit cependant accordée à une certaine catégorie

---

[85] V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, p. 152, voit aussi un thème commun à ces deux passages.
[86] Certains auteurs considèrent que Qohélet est en désaccord avec cette citation ; par exemple, D. MICHEL, *Untersuchungen*..., p. 99, N. LOHFINK, *Kohelet*, p.60 ; et bien sûr, R. GORDIS, *Koheleth, The man and his world*, p. 288.
[87] Cf. R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 83 qui cite Pr 19,16.
[88] R. MURPHY, *Ecclesiastes*, pp. 83-84 ; L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen*..., pp. 183s et J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 339.
[89] Cf. J. VILCHEZ LINDEZ, *ibidem*, p. 340 qui est de notre avis : « El mal grande que pesa sobre el hombre pertenece o su propria condición... ».
[90] D. MICHEL, *Untersuchungen*..., pp. 201-202 ; et du même auteur, « Qohelet-Probleme : Überlegungen zu Qoh 8 :2-9 und 7,11-14 », pp. 81-103.
[91] Voir V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, p. 152 : « La successione logica e tematica è identica a quella di 3,16-4,3 ; il problema della morte viene affrontato in relazione al tema del giudizio di Dio e nel contesto di un discorso sull'oppressione e l'ingiustizia... ».
[92] Nous ne sommes pas d'accord avec T. KRÜGER, « Le livre de Qohéleth dans la littérature juive », p. 70, qui écrit : « Qohéleth présente ainsi la mort de tout individu comme une sorte de fin du monde et de jugement du monde ». Nous pensons en effet, que, pour Qohélet, le jugement va plus loin que le simple fait de mourir, qui reste tout de même le dénominateur commun de toutes les créatures, hommes et animaux ; voir la suite de ce chapitre.
[93] Voir T. KRÜGER, « Le livre de Qohéleth dans la littérature juive », p 56 : « Qohéleth conteste la prétention des sages à pouvoir comprendre l'ensemble de l'œuvre de Dieu... », et l'auteur cite en exemple Qo 8,16 ; 3,11 ; 8,5.

d'hommes : « le cœur du sage connaît le temps et le jugement » (Qo 8,5)[94], verset qui peut constituer une citation que Qohélet reprend à son compte. Et ce sage, dont les actions sont dans la main de Dieu (Qo 9,1), sait que le jugement est universel et plénier, même s'il n'apparaît pas comme tel sous le soleil. Or Qohélet est un sage, et l'un des buts essentiels de son œuvre est de rendre compte de sa foi, de sa certitude : oui, il y a un jugement sur toute chose et sur tout désir, oui le méchant sera jugé, mais le juste aussi (de toute façon il n'y a pas sur terre de juste qui ne pèche, Qo 7,20). Reste à savoir si cette connaissance peut aller plus loin, et expliciter en quoi consistera le jugement. Voyons si les autres passages concernés par la problématique du jugement peuvent nous renseigner davantage.

3.2.2: Qo 8,11

Traduction littérale

8,11 Parce que la sentence contre une œuvre mauvaise n'est pas exécutée vite,
c'est pourquoi le cœur des fils de l'homme s'emplit en eux du désir de faire le mal.

Commentaire contextuel

Si le passage immédiatement précédent traitait du thème de l'obéissance (au roi, à Dieu), celui dans lequel nous pensons que le verset 8,11 est inclus (Qo 8,9-14)[95], s'articule autour de la problématique du mal faire, que nous avons eu l'occasion d'étudier en détail dans notre premier chapitre. Il n'est pas inutile, cependant, de reprendre succinctement la structure chiastique de cette péricope, afin de déterminer clairement la place que tient ce verset essentiel :

8,9: verset introductif : *le mal faire de l'homme.*
    8,10 : *observation de l'impunité du pécheur.* A
        8,11.12a : *explication étiologique du mal chez l'homme.* B
        8,12b.13 : *sentence traditionnelle.* C
    8,14 : *observation de l'impunité du pécheur.* A
8,15 : verset conclusif et cinquième refrain : *l'éloge de la joie.*

Si Qohélet dresse, dans son verset introductif, un constat généralisé de la malice humaine, il tente dans le verset 8,11, qui possède une place centrale, d'en donner une explication personnelle, avant de reprendre, comme à son habitude, une sentence traditionnelle[96]. Certes il y a un jugement, ou une sentence[97], mais son exécution est mise à mal ou retardée, et cela enhardit l'homme, qui se sent impuni, à

---

[94] Cf R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 83, pour qui cette connaissance est pratique, et qui écrit au sujet de ce verset 5 : « Of itself it merely indicates the confident attitude that is associated with wisdom : the sage know when and how to act. »

[95] Pour une étude de cette péricope, et d'autres délimitations textuelles possibles, voir par exemple, D. MICHEL, *Untersuchungen...*, pp. 217s ; G.S. OGDEN, *Qoheleth*, pp. 137s ; H.W. HERTZBERG, *Der Prediger*, pp. 174s ; A. LAUHA, *Kohelet*, pp. 154-57 ; L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen...*, pp. 186s...

[96] R. GORDIS, *Koheleth, The man and his world*, p. 295 ; V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, p. 153.

[97] Nous avons vu que, d'après le rapprochement sémantique avec Qo 3,16-17, le terme פִּתְגָם, qui n'est utilisé qu'une seule fois par Qohélet, désigne sans doute le jugement divin. Pour R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 85 : « His observation can apply to civil affairs as well as to divine governance of the world ».

persévérer dans la voie du mal[98]. La réalité qu'observe Qohélet par ailleurs, démontre sans conteste que la méchanceté peut produire des fruits en apparence enviables : celui qui a mal agi est mené à sa sépulture avec honneur (Qo 8,10), et la rétribution, qui devrait être réservée aux justes, échoit aux méchants (Qo 8,14). Pourtant Qohélet affirme aussi qu'une vie réussie appartient à celui qui est bon devant Dieu (Qo 2,26 ; 7,26), et qui le craint (Qo 8,12b-13...), mais cela n'empêche pas le mal d'accroître ses partisans par ses succès trop visibles sur terre. Cependant, la mort reste le sort ultime de tous les hommes, et les méchants, en dépit de leur méchanceté, n'y échapperont pas (Qo 8,8)[99].
Ce passage qui donne une raison étiologique au mal faire de l'homme, s'inscrit dans une continuité logique avec les précédents : l'homme ne connaît pas son avenir, ni le dessein divin, pas plus qu'il ne sait pourquoi et comment aura lieu le jugement. L'apparente inaction du Créateur contre l'œuvre mauvaise laisse croire à l'homme (à une certaine catégorie d'hommes !) qu'il peut faire ce qu'il veut, tant dans ses actes que dans ses désirs. Or Qohélet l'a rappelé précédemment, l'inconnaissance humaine est voulue par Dieu (Qo 7,14), mais ne doit pas l'empêcher de réfléchir à ce sujet (ראה), et doit le mener à la crainte du Créateur (Qo 3,14). Que certains hommes étalent avec arrogance leurs mauvaises occupations, leurs mauvaises œuvres, ne dirime pas le fait que, pour Qohélet, ils seront jugés, même si le jugement a lieu au Temps de Dieu. Néanmoins, rien n'est encore dit du contenu de ce jugement, et le dernier passage va nous éclairer sensiblement sur ce point.

3.3: LE JUGEMENT EN QO 11,9

Traduction
11,9 Réjouis toi jeune homme dans ton enfance
et rends ton cœur heureux dans les jours de ta jeunesse
et va dans les chemins de ton cœur
et les regards de tes yeux
et sache que *sur tout cela*
Dieu t'amènera en jugement.

Commentaire contextuel
Ce verset appartient au septième et dernier refrain de Qohélet sur le bonheur (Qo 11,9-12,1), qui est enchâssé, nous l'avons vu, dans la dernière partie de son œuvre (Qo 9,11-12,7). Précédent immédiatement le très beau poème sur le dernier temps de l'homme (Qo 12,2-7), il s'adresse directement au jeune homme dans une vive

[98] Cf. R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 87 : « As an example he cites the triomph of the wicked (v 10...), and he notes the evil effect that such example has upon humankind (v 11) ». Si, comme à son habitude, Qohélet cite des cas particuliers de רע, nous ne pensons pas que ces exemples soient l'unique raison, dans son esprit, du mal faire de l'homme : c'est surtout parce que la sentence contre de tels actes n'est pas exécutée vite que l'homme se croyant impuni poursuit dans la mauvaise voie.
[99] Cf. T. KRÜGER, « Le livre de Qohéleth dans la littérature juive », pp. 72-73 : « En observant que les pécheurs deviennent riches et se plaisent à proférer des paroles hautaines, le psalmiste se console avec la perspective que la mort mettra fin à toute injustice [l'auteur a cité Ps 49,11-13]. En ce sens la mort assume ici, tout comme dans le livre de Qohéleth, la fonction d'un jugement, même si celui-ci concerne finalement indistinctement tous les êtres humains (et les animaux). »

exhortation, où Qohélet insiste sur l'urgence des conseils de vie qu'il lui donne. Car il est vrai que « l'existence terrestre constitue une chance unique »[100], la vie étant un don divin (Qo 5,17 ; 8,15 ; 9,7-10), mais comme celle-ci est limitée par la finitude ontologique, il convient d'en profiter présentement, sans attendre, ainsi que le répète Qohélet par ailleurs (Qo 6,9...).
Ce dernier refrain forme alors une sorte d'anthologie résumée des conseils de discernement et de vie, que Qohélet tire de son propre fond ou cite, au fil de son livre, sous la forme de trois ordres :
- Se réjouir, dans ses actes et dans ses désirs (Qo 11,9)
- Eviter le mal sous toutes ses formes (Qo 11,10)
- Penser à Dieu aux jours de joie (Qo 12,1)

Si le jugement est universel et plénier (Qo 3,17 ; 8,6-7), l'éthique prêchée par Qohélet semble l'être aussi : tout est concerné par les conseils de Qohélet, la joie dans l'action, mais aussi dans le désir (« va dans les chemins de ton cœur », « suis les regards de tes yeux »), et la retenue dans le mal (celui du cœur, c'est-à-dire de l'intelligence, mais aussi celui de la chair, c'est-à-dire la souffrance)[101]. Enfin la mention de Dieu Créateur au verset 12,1 rappelle d'une manière thématique celle de Dieu Juge en Qo 11,9, et permet de lire ces versets comme un tout. En Qo 11,9, Qohélet affirme au jeune homme que Dieu le jugera *sur tout cela*, et là se trouve le point crucial de ce dernier passage, qui constitue, à notre sens, le second des deux climax de l'œuvre de Qohélet, le premier étant la révélation de Dieu dans la joie (Qo 5,19). Car la question essentielle est de savoir en quoi consistera le jugement, autrement dit il faut tenter de chercher ce que recouvre concrètement, existentiellement, l'expression עַל־כָּל־אֵלֶּה.
On peut d'abord remarquer que Qohélet annonce le jugement dans le premier verset de son refrain, après avoir donné les conseils de vie « positifs » au jeune homme (ces conseils sont dits « positifs » par opposition aux conseils de retenue qui suivent). Et dans ces conseils, Qohélet insiste longuement, par trois fois, sur le fait de se réjouir de la vie, et d'être heureux lorsque cela est possible : le temps de la jeunesse est en effet le temps éponyme de la joie de vivre. On peut aussi observer que, non seulement Qohélet enjoint le jeune homme à une action gratifiante (« réjouis-toi »), mais encore il l'invite à suivre son désir profond : ainsi, l'homme en plénitude est concerné par la joie de vivre. En effet, nous avons vu que, chez Qohélet, les deux expressions « chemins de ton cœur » et « regards de tes yeux », expriment de manière pratique la réalisation concrète de la joie de vivre à laquelle Qohélet exhorte le jeune homme[102], bien qu'il utilise ces termes de manière non conventionnelle[103], sans les réticences habituelles vis-à-vis des voies du cœur ou du regard (Nb 15,39 ; Is 57,17 ; Sir 5,2[104]). On peut ensuite observer que les conseils de retenue qui suivent (Qo 11,10) semblent eux aussi être concernés par l'annonce du

[100] Cette expression est de E. GLASSER, *Le procès du bonheur...*, p. 168, qui n'en tire cependant pas les mêmes conclusions que nous.
[101] J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 400 pense aussi que tout les aspects de l'homme sont concernés par ce verset 11,10.
[102] Pour cette idée voir J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 398.
[103] Avec V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, p. 168.
[104] Voir P. BEENTJES, *The book of Ben Sira in Hebrew : a text edition of all extant Hebrews manuscripts and a synopsis of all parallel Hebrew Ben Sira Texts.*

jugement, qui du reste se trouve inséré juste au milieu (Qo 11,9b) des deux aspects, positif (Qo 11,9a), et négatif (Qo 11,10), de ce qui constitue la vie d'un homme dans sa totalité[105].

Ainsi, au cœur même de la dernière et de la plus pressante invitation à la joie, la mention du jugement de Dieu ajoute une information essentielle : le jeune homme devra rendre des comptes à Dieu de l'usage qu'il aura fait des dons divins que sont la vie et ses bienfaits, dans son quotidien[106]. Il semble même logique que l'usage de ces dons corresponde à la volonté divine du Créateur sur l'homme[107], sinon pourquoi Dieu se révèlerait-il dans la joie au cœur de l'homme ? Profiter au mieux de la joie que Dieu donne suppose que l'homme en fasse bon usage dans son quotidien : ainsi il semble que l'antécédent de l'expression « sur tout cela », désigne non seulement l'accueil du don divin[108] qu'est la joie de vivre, mais encore l'agir quotidien de l'homme[109]. On ne peut donc pas déduire de ce passage que Qohélet incite le jeune homme à « succomber à la tentation », bien que ces conseils aient souvent été à l'origine du reproche d'hédonisme adressé à Qohélet par de nombreux auteurs[110]. Bien au contraire, car si l'on interprète ce verset à la lumière de Qo 6,9 qui enjoint le destinataire à se méfier de la divagation du désir[111], alors on peut comprendre ce passage comme un résumé de l'éthique du livre de Qohélet : « réjouis-toi, mais sois

---

105 G.S. OGDEN, « Qoheleth XI, 7- XII, 8 », p. 32 : « One further point could be made whith respect to the way in which one is to realize the goal of enjoyment and well being. In v. 9cd the actions called for are expressed in a positive form. In contrast to this, v. 10ab chooses a negative form - it speaks of a pruning operation, a removal of that which is unpleasant and which works aginst possible enjoyment of God's gift of life. The vexation and pain or grief which are part of the total human experience are to be put aside. [...] Inserted between these imperatives we find the warning that reflection on the attitude of God towards one's conduct be never overlooked ».

106 Voir à ce sujet D. DORE, *Qohélet, Le Siracide*, p. 37, qui cite le Talmud : « C'est ainsi que le Talmud l'a compris : 'chacun doit rendre compte à Dieu des choses bonnes qu'il a vues en sa vie et dont il n'a pas profité' (Qiddushin) ».

107 Avec R. GORDIS, *Koheleth, The man and his world*, p. 336, qui écrit : « Actually the Vav is consecutive [...], and it introduces the heart of Koheleth's viewpoint, 'and know that for all these God will bring you to judgment, i.e. for all the joys which He has extended to you and which it is His will that you enjoy' » ; et R.N. WHYBRAY, *Ecclesiastes*, p. 162, ajoute : « This interpretation [celle de Gordis] is supported by others passages (e.g. 9 :7) in which Qoheleth asserts that God regard man's enjoyment oh his life as his 'lot', that is, his proper function ».

108 Des exégètes juifs du XIX[ème] siècle ont compris d'une manière semblable le jugement dont il est question dans ce verset, en insistant peut-être davantage sur l'ingratitude de l'homme vis-à-vis de Dieu, lorsqu'il n'a pas profité de la vie : J. LEVY, *Qoheleth*, p. 130 cité par L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen...*, p. 226.

109 Cf. G.S. OGDEN, « Qoheleth XI, 7- XII, 8 », p. 31 : « [...] it invites reflection upon the relationship between the actions called for and divine judgment upon, or assesment of those actions. »

110 Voir à ce sujet par exemple E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, pp. 451-452. Par ailleurs, ces versets sont souvent comparés au genre littéraire des « conseils à un fils », qui appartient à la sagesse internationale, mais nous ne nous arrêterons pas sur ce rapprochement, parce qu'il nous semble que, même si Qohélet reprend ce genre littéraire, il l'utilise d'une manière très personnelle ; Voir par exemple R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 116, qui cite les conseils de Ptah-hotep, ou L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen...*, pp. 225s.

111 Voir R.N. WHYBRAY, Ecclesiastes, p. 162 : « This sounds like pure hedonism; but in view of such passages as 2:24-26 [...], and Qoheleth's frequent castigation of foolish conduct, this is improbable. » ; Voir aussi le nouveau commentaire de T. KRÜGER, *Kohelet (Prediger)*, p. 347 : « So kann Koh 11,9a als Zusammenfassung der Ethik des Koheletbuches in dem Sinne verstanden werden, dass 'it urges for realism, striving for what is attainable' (Ogden) : 'Freu dich - aber mit Verstand und im Rahmen des realistisch Möglichen !' ».

raisonnable, et [ne dépasse pas] le cadre de ce qui est possible »[112]. Il serait tendancieux, par ailleurs, de supposer que, dans la pensée de Qohélet, Dieu se désintéresse des actions mauvaises que l'homme est capable de commettre. Dans les cas particuliers, et nombreux, de רע observés et décrits par Qohélet tout au long de son œuvre, l'homme se rend parfois malheureux lui même (Qo 4,7-8…), mais il rend aussi souvent son prochain malheureux (Qo 4,7 ; 8,9-15 ; 9,3-4…). Ce qui ne veut pas dire, bien au contraire, que le méchant ne trouve pas son profit dans ses mauvaises actions (Qo 8,15…) ! Mais le plaisir qu'il en tire n'entre pas dans la joie donnée à celui dont les œuvres sont « permises » par Dieu (Qo 9,7). Autrement dit, ces actions humaines n'entrent pas dans le champ du dessein de Dieu sur l'homme, parce qu'elles ne permettent pas au don divin qu'est la joie de s'épanouir dans son cœur, de même qu'il n'y a pas de joie en Dieu dans le programme systématique que peut mettre l'homme en œuvre pour se procurer du bonheur (Qo 2,11.26). Par ailleurs, nous l'avons déjà remarqué, il est possible que Qohélet ne fustige pas davantage les actions des méchants parce qu'il considère que celles-ci font *aussi* partie des instants (Qo 3,1s) déterminés par Dieu.

Il faut cependant ne pas passer sous silence les diverses interprétations que ce verset litigieux, Qo 11,9, suscite. Le vocabulaire religieux qu'il contient a amené de nombreux commentaires[113] à attribuer la paternité de sa seconde partie à un glossateur pieux, ou à un épiloguiste, en raison de sa ressemblance avec Qo 12,14[114]. Mais d'autres auteurs[115] estiment que la présence de ce vocabulaire n'empêche pas Qohélet d'être l'auteur de ce verset dans son intégralité, bien que parmi ces derniers, certains minimisent la portée même de cette affirmation de Qohélet, en expliquant que celui-ci ne mentionne le jugement que pour rappeler au jeune homme qu'il est « lié par le précepte divin dans sa quête du bonheur »[116], sans dire en quoi ce jugement consiste, quoiqu'ils écartent l'idée même d'un « rendez-vous final au Tribunal de Dieu «[117]. Rares sont les commentaires[118] qui relèvent la parenté thématique entre ce verset sujet à discussion, et Qo 3,17, où Qohélet affirme le jugement de Dieu. Pourtant nous pensons, avec quelques auteurs[119], qu'il n'est ni illogique, ni invraisemblable de conserver l'authenticité de ce passage, et de le replacer dans le contexte du jugement chez Qohélet, ainsi que nous l'avons fait dans ce commentaire. Il semble nécessaire maintenant de tirer quelques conclusions générales de la thématique du jugement chez Qohélet, en association avec celle de la joie.

---

[112] Cette citation est empruntée à G.S. OGDEN, « Qoheleth XI, 7- XII, 8 », p. 33, qui ajoute : « […] for it speaks of a reflective activity which should accompany the search for pleasure. »
[113] Par exemple, A. LAUHA, *Kohelet*, p. 204 ; N. LOHFINK, *Kohelet*, p. 81 ; D. MICHEL, *Qohelet*, p. 166…
[114] J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 399.
[115] R. GORDIS, *Koheleth, The man and his world*, p. 336.
[116] E. GLASSER, *Le procès du bonheur…*, p. 169.
[117] E. GLASSER, *ibidem*, p. 169.
[118] R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 117.
[119] V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, pp. 168-169 : « Ma non vi è ragione di considerare il tema del giudizio divino come un elemento estraneo al pensiero del Qohelet… » ; et bien sûr R. GORDIS, *Koheleth, The man and his world*, p. 336.

3.4: LE JUGEMENT : CONCLUSION GÉNÉRALE

Il nous paraît en effet légitime de replacer ce dernier refrain, qui allie le thème du jugement et celui de la joie, dans le contexte des six autres refrains sur la joie, puisque nous avons vu qu'un fil conducteur court de l'un à l'autre. Ce septième refrain constitue alors l'apogée de la dialectique de Qohélet, dialectique que nous pouvons résumer de la manière suivante :

1) Les joies de la vie sont des dons de Dieu (Qo 2,24-25)
2) Qui doivent amener l'homme à la reconnaissance envers Dieu créateur et donateur (Qo 3,12-13.14)
3) Car l'homme ne connaît pas son avenir (Qo 3,22)
4) Mais Dieu se révèle dans la joie du cœur de l'homme (Qo 5,17-19)
5) Et Qohélet lui répond en faisant l'éloge de cette joie (Qo 8,15),
6) Puis exhorte l'homme à faire de même car Dieu permet ses œuvres (Qo 9,7-10),
7) Et le jugera sur sa capacité à avoir accueilli la joie (Qo 11,9-12,1), et sur son agir quotidien.

La joie semble bien le pivot de la réflexion de Qohélet : non seulement elle contrebalance existentiellement la présence du mal dans les mauvaises occupations humaines, mais encore elle est un don divin, qui concerne le quotidien de la vie. Et c'est sur cet accueil que l'homme réserve au don de Dieu dans son agir de tous les jours qu'il sera en fin de compte jugé. Pourquoi, en effet, Dieu se révélerait-il dans la joie, s'il n'attendait de l'homme qu'il n'accepte cette révélation, ce qu'a d'ailleurs admirablement fait Qohélet lui même (Qo 8,15) ? Se demander en quoi consiste cette joie suppose que l'on ait pratiqué une lecture superficielle de l'œuvre de Qohelet, puisqu'il ne cesse de répéter que les joies quotidiennes de l'existence (boire, manger, se réjouir dans son travail et avec sa femme, se parer), sont données par Dieu. Certes ces joies simples et authentiques, qui devraient être accessibles à tous les hommes, ne tiennent compte ni de la gloire, ni de la puissance (comme les travaux fastueux de Qohélet / Salomon qui ne lui procurent pas de « profit », Qo 2,11). Mais Dieu ne se révèle pas à Elie dans l'ouragan, le tremblement de terre ou le feu, mais dans la douceur de la brise du soir (1 R 19, 11-13). Pourquoi ne se révélerait-il pas à Qohélet, et à tout homme qui l'accueille, dans la douceur de la joie d'un cœur simple ? Car si Dieu offre à l'homme le choix entre la voie de la vie et du salut et celle de la mort, il ne prend plaisir à la mort de personne (Ez 18,32).
Le Dieu de Qohélet est un Dieu bon et proche[120], qui donne la vie et la joie[121], et non le malheur. A l'homme de l'accepter, et de rendre bonnes par son agir quotidien les occupations que Dieu lui donne (Qo 1,13).

---

[120] Contrairement à ce qu'écrit R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. IXVIII : « There seems to be not room for the personal relationship with God to which the rest of the Bible testifies ».

[121] Cf. aussi V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, p. 168, qui écrit au sujet de Dt 16,11-12 : « ...in questa occasione Israele è invitato a gioire e recordare tutti gli atti salvifici che Dio ha compiuto per il suo popolo ».

3.5: Le jugement en Qo 12,13-14 : le sentiment de l'epiloguiste

Texte hébraïque

12.13 סוֹף דָּבָר הַכֹּל נִשְׁמָע
אֶת־הָאֱלֹהִים יְרָא וְאֶת־מִצְוֹתָיו שְׁמוֹר
כִּי־זֶה כָּל־הָאָדָם׃
12.14 כִּי אֶת־כָּל־מַעֲשֶׂה הָאֱלֹהִים יָבִא בְמִשְׁפָּט
עַל כָּל־נֶעְלָם אִם־טוֹב וְאִם־רָע׃

Traduction littérale et notes philologiques

12,13 Fin de [la] chose, le tout écouté,[a]
crains Dieu et écoute ses commandements
car c'est là le tout de l'homme.[b]
12,14 Car Dieu fera venir en jugement toutes [les]œuvres[c]
sur tout ce qui est caché, soit bon soit mauvais.

Ce verset appartient à l'épilogue du livre de Qohélet, qui offre de nombreux problèmes d'interprétation. Pour une étude générale de ces problèmes, nous renvoyons par exemple à l'article de AUWERS[122].

a : le début du verset 13 peut être compris différemment selon que l'on considère qu'il contient deux propositions ou une seule proposition. Si l'on opte pour la première solution, et que l'on pense que סוֹף דָּבָר est une phrase nominale, et que la suite הַכֹּל נִשְׁמָע est une proposition circonstancielle[123], alors on peut envisager cette traduction : « fin de la chose, le tout entendu »[124]. Dans le second cas, on doit traduire ainsi : « conclusion, tout ayant été entendu »[125]. Quoiqu'il en soit, le sens conclusif de ce verset reste le même.

b : la fin de ce même verset pose aussi un problème de traduction. Certains auteurs rajoutent un mot pour le sens, ce qui induit plusieurs possibilités : soit « parce que c'est [la tâche] de chacun »[126], soit « cela est [de] tout homme »[127]. Nous préférons la traduction la plus littérale.

c : l'expression בְמִשְׁפָּט עַל- apparaît en Qo 11,9[128], mais aussi en Jr 2,35[129].

Commentaire contextuel

Certains auteurs[130] aiment à rapprocher Qo 12,13 de Sir 43,27 en raison d'une terminologie similaire, et y voient un indice de la place de ce verset à la fin du livre. Il est vrai que les Rabbins avaient l'habitude de relire ce même verset à la suite du verset 14, qui parle du jugement, sans doute pour conclure sur une impression positive[131]. Quelle que soit la manière avec laquelle on traduit ce verset, il semble néanmoins que le sens profond reste le même : la voie de l'homme est de « craindre

---

122 J.M. AUWERS, « Problèmes d'une interprétation de l'épilogue de Qohélet », pp. 267-282.
123 GK, § 150 c.
124 Avec R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p.123 par exemple.
125 C'est le choix, entre autres, de E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 483.
126 Choix de R. GORDIS, *Koheleth, The man and his world*, p. 355 ; E. GLASSER, *Le procès du bonheur…*, p. 178 ; R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 123.
127 Cas de F. DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth*, p. 439 ; E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 484 ; voir aussi par exemple, H.W. HERTZBERG, *Der Prediger*, p. 216 ; G.A. BARTON, *A Critical and Exegetical Commentary of the Book of Ecclesiastes*, p. 199 ; A. LAUHA ; *Kohelet*, p. 223…
128 Ainsi que le fait remarquer R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 124.
129 Voir E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 484.
130 Par exemple R. GORDIS, *Koheleth, The man and his world*, p. 355.
131 Cf. E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 485.

Dieu et d'observer ses commandements », et le verset suivant donne une explication à cette exhortation finale : car Dieu jugera toutes les œuvres des hommes[132].
Bien que l'épiloguiste utilise une expression propre à Qohélet (Qo 11,9 : Dieu fera venir en jugement), il la rend cependant conforme à l'opinion traditionnelle[133], notamment en ce qui concerne la crainte de Dieu, associée à son corollaire actif, l'observance des commandements. Or pour Qohélet, le jugement porte non seulement sur l'agir quotidien, mais aussi sur la capacité de l'homme à accueillir la joie, qui est un don de Dieu. Il n'est pas sûr que l'épiloguiste ait envisagé le jugement sous cette forme, sa vision des choses étant plus conforme à la sagesse traditionnelle, comme il n'est pas sûr non plus que Qohélet ait approuvé le rapprochement de la crainte de Dieu et de l'observance[134]. Mais cette touche personnelle et finale de l'éditeur, qui ne l'a pas empêché de reproduire l'œuvre de son maître, a sans doute permis une meilleure réception du livre par des lecteurs peu habitués à une théologie aussi originale que celle de Qohélet[135]. Par ailleurs, nombre de commentaires[136] remarquent la parenté de pensée entre ces deux versets et la théologie de Ben Sira (par exemples Sir 1,26-30 ; 10,19 ; 23,27 ...).
La conception du jugement selon l'épiloguiste, et c'est ce qui nous intéresse davantage, est elle aussi beaucoup plus conformiste que celle de Qohélet : son Dieu est moins miséricordieux et sa transcendance lointaine[137] permet d'englober toute l'œuvre humaine dans son jugement, ce qui est manifeste et ce qui est occulte, ce qui est bon et ce qui est mauvais. Son verdict ne peut que corroborer la théorie de la rétribution, il n'est pas besoin d'espérer autre chose[138]. Il est clair que le Dieu de Qohélet va au delà, et que sa connaissance de l'homme quoique plénière, ne dirime en rien son amour pour lui : c'est sur ce qu'il a fait du don de sa joie dans son agir quotidien que l'homme sera « jugé ». N'est-ce pas là le seul moyen pour lui de devenir meilleur, et celui qui est bon est aussi celui qui est heureux, puisque la peur du jugement ne vient plus lui tenailler les entrailles ?

---

[132] Pour cette concordance causale entres les versets 13 et 14 , voir J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 421.
[133] C'est aussi l'impression de E. GLASSER, *Le procès du bonheur...*, p. 178 ; voir à ce sujet, K. GALLING, « Stand und Aufgabe der Kohelet-Forschung », p. 358 ; J.L. CRENSHAW, *Ecclesiastes*, p. 190.
[134] Voir à ce sujet, J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 420 : « El epilogusta ha descubierdo que el temor de Dios es un tema familiar en Qohélet... pues jamás Qohélet relaciana el temor de Dios con la observancia de sus mandamientos » ; et R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 126 : « The precise combination of the fear of God and obedience to the commandments is not found in the book of Ecclesiastes. » ; ainsi que V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, p. 174, qui écrit : « ... si deve notare come il tema del temor di Dio non sia affatto estraneo al pensiero di Qohelet... »
[135] J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 421, pense que l'éditeur a cherché à canoniser le livre de Qohélet.
[136] R. GORDIS, *Koheleth, The man and his world*, p. 355 ; R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 126 ; V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, p. 174 ; J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 421.
[137] Voir à ce sujet R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 126 : « For him [the epiloguist], the judgment of God is a total mystery. »
[138] Voir l'opinion à ce sujet de J. VILCHEZ LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, p. 421.

CHAPITRE CONCLUSIF : LE LIVRE DE QOHÉLET, DÉMARCHE EXISTENTIELLE

Au terme de ce voyage avec Qohélet, voyage au bout de la vie (Qo 12,7), force nous est de constater que non seulement Qohélet n'est pas aussi pessimiste ou fataliste qu'on le croit communément, mais que, bien au contraire, il se fait le chantre de la joie[1]. Cependant, cette joie semble particulière, en ce sens qu'elle est avant tout un don de Dieu (Qo 2,24-25 ; 3,12-13 ; 3,22…). Elle possède par ailleurs une charge sémantique étonnante[2], puisqu'elle véhicule en elle même tout un programme de vie[3]. Mais il serait trompeur d'oblitérer les constats maintes fois répétés que fait Qohélet de la présence incontournable du mal en ce monde (Qo 2,21 ; 4,7-8 ; 4,17…) : joie et mal cohabitent sur le même espace, comme la mort égalitaire et aveugle qui succède à toute forme de vie (Qo 2,16-17 ; 9,5…), quelle que soit sa qualité. C'est donc sur l'arrière-fond réaliste du champ humain que peut se dessiner le parcours qui permet à Dieu de se révéler dans la joie (Qo 5,17-19), et à l'homme de l'accueillir (Qo 8,15).

La méditation de Qohélet semble ainsi opérer de continuels va-et-vient entre ces deux pôles distincts, et pourtant étroitement imbriqués : ce qui est mal, et ce qui est bon pour l'homme, ce dernier point étant condensé en particulier, mais pas uniquement, dans les sept refrains sur le bonheur. Ainsi que nous l'avons remarqué dans l'étude de ces passages, il apparaît qu'une progression interne les relie entre eux et les mène vers un climax qui culmine dans le jugement de Dieu (Qo 11,9-12,1), celui-ci concernant la façon dont l'homme accueille le don divin qu'est la joie de vivre dans son agir quotidien. Cependant, fidèle à sa démarche habituelle, Qohélet poursuit une réflexion personnelle dont les éléments se chevauchent et se répondent d'une partie à l'autre, ce qui peut paraître déconcertant au premier abord. Pourtant, à aucun moment, Qohélet ne lâche le fil conducteur qui court tout au long de son œuvre, dans une réflexion existentielle et religieuse originale dans le cadre de l'Ancien Testament.

Si l'on tente de synthétiser l'apport de notre recherche concernant le livre de Qohélet, on peut résumer succinctement les trois axiomes de sa dialectique, pour ensuite déterminer « par défaut » ce que signifie le profit (יתרון), et ce que représente la vanité (הבל). Mais il paraît légitime auparavant de voir en quoi ce travail peut éventuellement contribuer à une meilleure compréhension de la genèse et du contexte du livre de Qohélet.

---

[1] Voir le titre évocateur de R.N. WHYBRAY, *Qohelet Preacher of joy,* et notre introduction pp. 16-17.

[2] Voir R.N. WHYBRAY, *Ecclesiastes*, pp. 24-25, au sujet de la joie dans les sept refrains : « […] it is just this series of positive statements, ponctuating the book, which expresses Qoheleth's true conclusions : that it is only the person who has taken full account of the vanities of this world *and faced up to them, who is free to receive the divine gift of joy in simple things* [c'est nous qui soulignons]. »

[3] Contre D.B. MILLER, « What the Preacher Forgot : the Rhetoric of Ecclesiastes », pp. 219s, qui minimise la charge existentielle de la joie dans le livre de Qohélet, en écrivant à propos des auteurs qu'il considère comme partisans d'une vision de 'Qohélet Preacher of Joy' (il cite E.M. GOOD, T. POLK, R. GORDIS et bien sûr R.N. WHYBRAY) : « Proponents of a fourth position [cf. les auteurs cités ci-dessus] agree with the skeptics that the book's author viewed life as absurd or meaningless, yet they put much more emphasis upon recommandations to enjoyment which they attribute to Qohelet himself ».

L'APPORT DE CETTE RECHERCHE

Bien que l'approche du livre de Qohélet sous l'angle de la problématique du mal se prête peu à une investigation contextuelle, il semble possible cependant de relever quelques éléments, voire quelques indices, qui permettent de le situer dans son contexte historique et social. Nous l'avons vu tout au long de cette étude, le Dieu de Qohélet n'est pas le créateur du mal mais il est à coup sûr le dispensateur des joies de la vie. Bien que d'une absolue transcendance, sa présence manifestée dans la joie du cœur de l'homme (Qo 5,19) le rend proche et immanent. Cette vision de l'immanence de Dieu, si elle existe déjà chez les prophètes dès avant l'exil, est aussi remarquable dans la littérature sapientielle. Qohélet, qui s'inscrit dans cette lignée, apporte cependant une pensée tout à fait originale et novatrice par rapport à Job par exemple, et ce à un double niveau :
- D'une part le Dieu de Qohélet est sensiblement plus intime que celui de Job, puisque pour se manifester Il répond par la joie du cœur au lieu d'utiliser une gigantesque théophanie (Jb 42,1), qui permet pourtant à Job d'accéder à une foi plus profonde (Jb 425 : « Par ouï dire je Te connaissais, maintenant mon œil T'a vu »).
- D'autre part si Job s'affronte au problème du mal, il le fait d'une manière personnelle afin de tenter de trouver une réponse à sa situation particulière, alors que Qohélet universalise cette aporie et cherche pour l'humanité toute entière. Une telle conception de Dieu requiert-elle un recours aux influences étrangères, notamment hellénistiques, pour s'affirmer ? Si aucune certitude n'est de mise en ce domaine, il semble pourtant que la réflexion de Qohélet se nourrisse de divers courants de pensée, internes et externes au judaïsme, et que la période d'hellénisation du Proche Orient s'y prête bien[4]. Par ailleurs, si Qohélet s'affronte au problème du mal, il le fait cependant dans une sorte de réflexion sinon « pacifiée », du moins non troublée par des événements extérieurs violents, comme l'est la période des Séleucides par exemple. C'est pourquoi il nous semble plus vraisemblable que le livre reflète une période relativement stable et équilibrée politiquement. En outre, les conseils que donne Qohélet pour contrebalancer existentiellement la présence incontournable du mal en ce monde restent réalistes et accessibles, et attestent d'une époque ordinaire qui ne nécessite pas de comportements ultimes comme celle des Maccabées et ses martyrs. Inutile de dire que le sujet de l'identité religieuse de la communauté juive n'est pas mise en cause dans le livre de Qohélet.

En ce qui concerne la genèse du livre de Qohélet, l'approche thématique particulière de cette monographie permet encore une fois de déceler quelques indices qui, ajoutés aux résultats des études plus précises en ce domaine, peuvent corroborer la solution de l'unicité d'auteur. Il nous semble évident que la réflexion sur le mal qui jalonne le livre procède d'un seul esprit, en butte aux contradictions inhérentes à la réalité humaine vécue par l'auteur. Ses prises de position parfois paradoxales et en apparence contradictoires ne le sont pas plus que ne l'est l'existence de l'homme dans son entièreté, et il ne semble pas qu'elles nécessitent pour autant différents rédacteurs ayant des opinions divergentes ou reprenant et « améliorant » celles du sage originaire. La méditation de Qohélet sur le mal, si elle est unique et originale,

---

[4] Voir, T. FRYDRYCH, *Living under the Sun*, p. 211.

s'inscrit cependant dans une lignée biblique et sapientielle qui devait logiquement l'amener à se manifester comme telle.
On peut enfin se demander à qui Qohélet adressait le fruit de ses pensées sommes toutes très « terre à terre »[5]. Etaient-elles réservées sinon à une élite du moins à un milieu d'école, comme celle du Temple par exemple ? Encore une fois les conseils que donne Qohélet au fil de son œuvre semblent trop « terre à terre » pour cela; Il nous paraît plus vraisemblable que ses destinataires se recrutaient parmi des individus issus de tous milieux mais possédant le point commun de désirer profondément vivre au mieux le peu de temps passé sous le soleil.

LA DIALECTIQUE EXISTENTIELLE DE QOHÉLET

Bien que le célèbre refrain sur la vanité de toute chose ponctue régulièrement son œuvre, il n'empêche que Qohélet ouvre sa réflexion par une question (Qo 1,13), qui n'enferme pas d'emblée l'agir humain dans une connotation pessimiste et sans issue. Par ses réponses ouvertes (Qo 3,10 ; 8,16), Qohélet constate simplement que ce que Dieu « donne » (נתן) à l'homme n'est pas à priori un ענין רע, bien au contraire, puisque par ailleurs Il lui « donne » également la joie, et se révèle en elle (cf. les sept refrains). Néanmoins Qohélet reste réaliste et lucide, et il observe avec acuité la multiplicité des cas particuliers de רע qui se commettent inlassablement sous le soleil. Et il constate que le mal, qui possède diverses provenances, se trouve essentiellement dans le cœur de l'homme (Qo 8,11)[6], et il semble que Dieu « n'empêche pas » celui-ci de le commettre, puisque s'il en était ainsi, les conseils de Qohélet essaimés au fil de son œuvre seraient inutiles. Par ailleurs, Qohélet ne met pas Dieu en cause dans la provenance du mal, bien qu'il existe un mal dont la source n'est pas précisée, et sur lequel Qohélet invite l'homme à réfléchir (Qo 7,14). L'œuvre divine est belle (Qo 3,11), bien qu'incompréhensible à l'homme (Qo 3,11b…). Qohélet ne s'associe donc pas aux voies bibliques qui affirment que Dieu crée le bien comme le mal (Is 45,7 par exemple). Pour Qohélet, Dieu n'est pas le créateur du mal, mais en revanche il est à coup sûr dispensateur de la joie.
Car si Qohélet se garde soigneusement d'impliquer Dieu dans la provenance du mal, il laisse éclater sa foi en un Dieu donateur de tous biens ; et Dieu ne se contente pas de procurer à l'homme les joies concrètes de son existence quotidienne, mais il se révèle aussi (ענה) dans ce don (Qo 5,17-19). A l'homme ensuite d'accueillir ce don divin (Qo 8,15) dans son agir quotidien (Qo 7,14 : « au jour de bonheur sois heureux… »), et de reconnaître sa provenance divine (Qo 2,24-25; 3,12-13…). Mais il lui faut cependant rester réaliste (Qo 7,14 : « … et au jour de malheur, regarde ») : la présence incontournable du mal en ce monde, loin de le décourager ou le rendre dépressif, doit au contraire lui permettre de réfléchir, et la mort égalitaire et nivelante, tout en l'amenant à dialectiser sa propre fin, doit lui rappeller sa contingence et l'inciter à adopter une attitude de vie juste[7].

---

[5] Voir, T. FRYDRYCH, *Living under the Sun*, p. 212: « For this the concern of the book are too down to earth, and the aims it strives to achieve too practical…»
[6] Cf. ce que dit JÉSUS au sujet du cœur de l'homme, par exemple,en Mc 7,6.15.
[7] Ce qui va plus loin que l'opinion de F. KUTSCHERA, « Kohelet : Leben im Angesischt des Todes », pp. 363-376, où l'auteur pense que Qohélet appelle à vivre la vie en raison de la mort qui abolit tout projet.

Cependant, si le dessein de Dieu et l'avenir restent hors de portée de la connaissance de l'homme, il semble que Dieu « réagisse » à l'agir humain, puisque c'est sur son accueil de la joie, mais aussi sur son agir quotidien, que, *in fine*, le jeune homme sera jugé (Qo 11,9). On peut alors se demander quelle est la place de la crainte de Dieu dans la réflexion de Qohélet, alors que celui-ci constate d'une part que Dieu « n'empêche pas » l'homme de commettre le mal, et que d'autre part il peut advenir aux justes ce qui échoit aux méchants et aux méchants ce qui échoit aux justes (Qo 7,15 ; 8,14). Pourtant l'exhortation à la crainte de Dieu (Qo 5,6), qui ponctue le passage concernant le domaine relationnel de l'homme avec Dieu (Qo 4,17-5,6), semble bien incarner l'attitude de foi fondamentale de Qohélet. Et cette crainte allie le respect de la transcendance (Qo 3,14) à l'amour d'un Dieu proche et présent qui se révèle dans la joie du cœur de l'homme (Q 5,17-19), et qui se laisse « écouter » (Qo 4,17) parce qu'il répond.
En résumé, le livre de Qohélet, loin d'être pessimiste, laisse au contraire percevoir une perspective très positive, puisqu'il offre une éthique de vie raisonnable et pratique : car s'il est nécessaire de savoir accueillir la joie donnée par Dieu lorsqu'elle se présente, il est tout aussi indispensable de la mettre en pratique dans un agir quotidien sensé et juste. La présence incontournable du mal, au lieu de susciter le découragement, doit inciter l'homme à réfléchir et à le dépasser. Au demeurant, l'éthique de Qohélet se résume admirablement dans ces trois mots : « ainsi, crains Dieu » (Qo 5,6).
Une fois retracés brièvement les trois axiomes de la dialectique de Qohélet, le mal, le bonheur de vivre, et le jugement de Dieu, il reste à déterminer « par défaut », ce qui, dans la pensée de Qohélet est un profit durable (יתרון), et ce qui est un הבל.

LE יתרון : UN PROFIT DURABLE SOUS LE SOLEIL ?

Si Qohélet utilise largement les termes טוב et שׂמח pour qualifier ce qui procure à l'homme le bonheur, il emploie quelquefois un autre mot יתרון dont la charge sémantique ne recouvre pas exactement le même espace. Cette distinction terminologique semble porter sur la notion de durée affectée au bonheur. En effet, si טוב et שׂמח concernent les joies simples et quotidiennes que l'homme peut goûter durant sa vie terrestre, on peut se demander si le יתרון connote une valeur plus globalisante ou moins fluctuante.
Par deux fois (Qo 1,3 ; 3,9), Qohélet se demande quel profit l'homme tire de son travail (עמל). La place stratégique de ce double questionnement peut donner un élément de réponse : si le premier verset introduit en quelque sorte le thème fondamental de l'œuvre de Qohélet[8], le second précède le passage théologique le plus important (Qo 3,10-15): en effet, Qohélet y affirme avec conviction, d'une part que Dieu a fait toute chose belle en son temps, et que l'homme ne peut en découvrir le dessein, et d'autre part que celui-ci est fait pour le bonheur (טוב), dont il convient de reconnaître la provenance divine. Cependant, Qohélet affirme par ailleurs, sous l'angle éponyme de la fiction salomonienne, qu'il n'a pas tiré de יתרון de tout son

[8] Avec W. ZIMMERLI, « Zur Struktur der Alttestamentlichen Weisheit », pp. 177-204.

עמל (Qo 2,11), bien que la joie reste sa part (חלק, Qo 2,10). Il semble que Qohélet opère une sorte de distinction entre la joie issue des fastes du grand roi, et qui ne procure pas de profit (Qo 2,11), et les joies simples qui sont des dons de Dieu (cf. les sept refrains), mais dont Qohélet ne dit cependant pas qu'elles produisent du יתרון[9].
On peut alors tenter de tirer une double conclusion de ces divers constats :
- Si Qohélet mentionne expressément que le travail somptuaire de Salomon ne lui procure pas de יתרון, c'est sans doute pour stigmatiser l'attitude humaine qui consiste à mettre en œuvre un programme systématique pour se procurer le bonheur, dont l'homme est en définitive le seul acteur.
- D'autre part, même si Qohélet ne dit pas que la joie issue des dons divins, par le עמל, soit source de יתרון, on peut néanmoins supposer qu'il le laisse entendre, puisque par ailleurs la sagesse / savoir reste un profit indéniable (Qo 1,13 ; 7,12 ; 10,10), bien que limité au cours de l'existence.
Qu'est-ce alors que le יתרון ? Ne peut-on interpréter la seconde question de Qohélet (Qo 3,9), à la lumière de l'anthologie sur le temps qui la précède ? Dans cette hypothèse, l'agir humain dans son intégralité, c'est-à-dire aussi celui des méchants, reste soumis aux instants (עת) déterminés par Dieu. Ainsi la réussite de l'agir de l'homme, de son עמל, dépend-elle du temps et ne peut donc pas procurer un יתרון durable, ce qui, du reste, est le sens même de la racine יתר (reste). Cependant, même s'il n'y a pas de profit absolu ou permanent sous le soleil, il demeure qu'il existe des profits ponctuels particuliers qui enjolivent la vie de l'homme. Il est donc nécessaire de savoir accueillir la joie, même éphémère, dans l'instant présent, en se rappelant qu'elle est un don de Dieu, et sans se soucier d'un avenir sur lequel l'homme n'a aucune prise[10].

QU'EST-CE QUE LE הבל CHEZ QOHÉLET ?

Dans le chapitre introductif de cette étude, après avoir constaté que le verdict de vanité chez Qohélet avait influencé négativement et durablement la lecture de son livre depuis JÉROME, nous nous sommes proposés de revenir ultérieurement sur la valeur de הבל, en fonction des résultats de notre propre recherche. Mais avant même de tirer des conclusions des divers constats qui ont étayé notre travail, il convient de donner succintement un résumé de la manière avec laquelle les biblistes[11] abordent ce mot devenu célèbre. Car de tous les mots utilisés par Qohélet, le plus connu et le plus fréquent est sans doute הבל (38 fois)[12], dont le refrain est passé à la postérité :

---

[9] Voir L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen...*, p. 68, pour qui la joie est « la part » de l'homme mais pas un gain.
[10] G.S. OGDEN, « Qoheleth XI, 7- XII, 8 », p. 36 : « Qoheleth's testing of life leads to the conclusion that no ultimate 'advantage' is possible, and that as a result one's only and wisest course is to enjoy the life which comes as a divine gift. »
[11] Par exemple, K. SEYBOLD, « Hebhel », pp. 313-320 ; N. LOHKINK, « Ist Kohelets הבל -Aussage erkenntnistheoretisch gemeint ? », pp. 41-59; M.V. FOX, « The meaning of hebel for Qohelet », pp. 409-427 ; A. LAUHA, « Omnia Vanitas die Bedeutung von hbl bei Kohelet », passim; D.B. MILLER, *The Symbolic Function of Hebel in the Book of Ecclesiastes,* passim, et du même auteur, « Qohelet's Symbolic Use of הבל », pp. 437-454.
[12] R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. lix.

« vanité des vanités, tout est vanité ». On peut ainsi tenter de déterminer de façon synthétique les diverses significations qu'il possède, en nous appuyant sur les acquis de la recherche récente, et pour lesquelles on peut remarquer une certaine gradation de valeur[13].

- Le sens le plus courant et le plus simple est celui du mot hébreu : « souffle, vapeur, haleine », quelque chose d'éphémère et d'inconsistant[14], un peu comme la vacuité des bouddhistes[15]. Le mot avait sans doute à l'origine le sens de « vapeur », « souffle », comme en Is 57,13[16], mais il apparaît que Qohélet l'utilise dans un sens nouveau, métaphorique[17]. Cette signification semble convenir pour qualifier le caractère temporaire et transitoire de la vie humaine[18], comme en Pr 21,6 ; Jb 7,16 ; Ps 39,6.12 ; 144,4. Le terme est d'ailleurs repris deux fois chez Qohélet, dans le plus long des six passages sur le bonheur de vivre (Qo 9,7-9), et ailleurs il est assorti au temps fugitif de la jeunesse (Qo 11,10).

Ce que Qohélet qualifie de הבל relève alors de ce que certains auteurs appellent « absurdité »[19], ou du moins d'une certaine incapacité à comprendre[20] le sens profond des choses, voire de la vie. Et de fait, en plusieurs occurrences, le mot הבל est associé à עמל (Qo 2,11.19.21.23 ; 4,4.8 ; 9,9), dans la peine que l'homme se donne au travail, souvent inutilement (Qo 2,11 ; 4,8...), ou à acquérir une sagesse qui ne l'empêche pas de mourir comme l'insensé (Qo 2,19...). On ne peut cependant pas déduire de ces constats sémantiques que הבל connote quelque chose d'objectivement mauvais, pas plus du reste que le עמל ne l'est en soi, même lorsqu'il est utilisé pour illustrer le sort final identique de l'homme et de l'animal (Qo 3,19). Car dans toutes ces occurrences, Qohélet se contente de constater la vanité existentielle de la condition humaine, dont le passage terrestre est si court, la peine souvent vaine, et le terme semblable à celui de l'animal.

- Mais Qohélet semble aussi attribuer à הבל un sens plus fort. Ainsi lorsqu'il l'associe aux œuvres mauvaises qui se font sous le soleil ou sur la terre (Qo 1,14 ; 2,17), ou encore lorsqu'il parle de la justice (Qo 2,26 ; 6,1.2 ; 8,14) : dans ces cas-là,

---

13 Voir à ce sujet D.B. MILLER, « What the Preacher Forgot : the Rhetoric of Ecclesiastes », p. 221 : « I contend that Qohelet employs the term hebel [...] as a symbol in the book, a metaphor with multiple valencies or referents. By use of a symbol, Qohelet is able to employ hebel with different meanings, to declare that, like a vapor, some things are transcent, other things are unsubstantial, and still others are foul (or evil). In one image, then, the term hebel symbolises, summarizes, and embraces the complexity of human experience ».

14 Voir à ce sujet, A. BARUCQ, « l'Ecclésiaste », DBS IX, Cols 609-674, qui parle de « néant » pour הבל.

15 Certains auteurs donnent à ce mot un sens presque philosophique, par exemple N. LOHFINK, *Koheleth*, p. 20.

16 Pour l'étymologie de ce mot, voir par exemple K. SEYBOLD, « Hebhel », pp. 313-320.

17 Voir M.V. FOX, « The meaning of hebel for Qohelet », p. 411.

18 R. GORDIS, *Qoheleth, The man and his world,* p. 205, confère aussi à הבל le sens de quelque chose de transitoire. Cf. à ce sujet l'étude de J. VILCHEZ-LINDEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, pp. 423ss.

19 Cf. V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet,* p. 208, au sujet de l'absurdité. M.V. FOX, « The inner-structure of Qohelet's Thought », p. 226-227 écrit à ce sujet : « Qohelet does not have a way to say 'meaningful', but he does have its antonym, 'absurd'. To express this, he makes metaphorical use of the word הבל, which almost means absurd in some older sources » et plus loin : « The argument for glossing הבל as 'absurd' [...] is simply that it works better than any other rendering ».

20 Avec R. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. lix : « ...I think 'absurd' in the sense of incomprehensible is an adequate equivalent of the term ».

Qohélet utilise ce mot pour exprimer son incapacité foncière à comprendre[21] le mal chez l'homme (Qo 1,14), ou la mort qui met aveuglement un terme à toute vie (Qo 2,16-17), ou encore le plan divin, inconnaissable mais pourtant bon (Qo 3,11)[22].
- Enfin en quelques occurrences, הבל paraît atteindre un certain paroxysme, dans un petit refrain qui vient ponctuer toutes les occasions malheureuses de la vie humaine, tous les moments douloureux, mais aussi et surtout toutes les actions mauvaises commises par les hommes (Qo 2,19 ; 2,21.23 ; 4,4.7...). Dans ces cas-là, הבל possède un sens qui se rapproche davantage de celui que connote le terme רע[23], terme auquel il est souvent associé du reste.
Ainsi, il semble que l'on puisse résumer le champ de הבל de la manière suivante, en fonction des résultats de notre recherche :
- Si tout est הבל, tout n'est pas רע ; mais tout ce qui est רע est-il הבל? Même s'il ne semble pas y avoir de corrélation *systématique* entre ces deux termes, on peut cependant tenter de formuler une remarque intéressante au sujet de la signification de רע et הבל lorsque Qohélet les associe. Presque toujours le rapprochement de ces mots apparaît dans des occurrences où Qohélet décrit quelque chose de « mauvais » pour l'homme : il peut s'agir d'un bien dont l'homme est privé, volontairement (Qo 4,7-8), ou non (Qo 2,21 ; 6,2), ou d'un mal que l'homme commet (Qo 4,17 ; 8,9-15). הבל et רע conjugués désignent alors le domaine de l'homme, dans son aspect foncièrement négatif, comme si le רע « colorait » ainsi le הבל dont il est question.
- Mais il existe des cas où le הבל n'est pas « coloré » de manière négative, et l'on peut alors se demander si l'on peut rapprocher le הבל du טוב comme on l'a rapproché du רע. De manière non exhaustive, mais symptomatique, on remarque d'emblée la place du הבל au cœur des deux derniers refrains sur la joie. Dans le sixième et le plus long de ses sept refrains, Qo 9,7-10, Qohélet insère à deux reprises le terme הבל comme toile de fond existentielle (« tous les jours de ta vie de vanité », « tous tes jours de vanité »), dans la liste allongée des dons divins. Dans le dernier refrain (Qo 11,9-11), le temps éponyme de la joie, la jeunesse, est qualifié de הבל[24]. Il n'est pas possible de conférer ici à הבל un sens péjoratif qui viendrait ternir le טוב de ces passages; il semble plutôt que, à l'instar du רע qui « colore » le הבל, le טוב imprime lui aussi sa marque à הבל.
On peut alors tenter d'opérer la déduction suivante, qui pourrait constituer une piste pour la recherche future :

---

[21] M.A. KLOPFENSTEIN, *Die Skepsis*, p.104 et D. MICHEL, *Untersuchungen...*, p.51, au sujet de tout ce qui se soustrait à la connaissance et au pouvoir de l'homme et que Qohélet qualifie de הבל .
[22] M.V. FOX, « The meaning of hebel for Qohelet », p. 412, écrit au sujet de toutes ces occurrences : « It is not 'transitory' or 'fleeting' [...], it is quite substantive, very much reality », et plus loin : « Although the injustice described in Qo 8,11-14 is indeed uncomprehensible, it is not the mysteriousness of the situation that pains Qohelet, but its inequity ».
[23] M.V. FOX, ibidem, p. 410 : « For Qohelet, hebel is an injustice, nearly synonymous with רע, 'inequity', 'injustice' », et l'auteur cite à l'appui de sa thèse Qo 6,1-2 et 9,1-3.
[24] G.S. OGDEN, « Qoheleth XI, 7- XII, 8 », p. 32, écrit au sujet de la jeunesse : « To describe the time of youth, a time which one is called upon to enjoy, as hbl, suggests that hbl is far from a vacuous activity, but rather that it depicts something perhaps not fully comprehensible, something enigmatic, and this even for the sage. »

- Associé à רע le הבל devient רע ; associé à טוב le הבל devient טוב, tous les deux étant impermanents.
- Le הבל n'incarnerait-il pas alors tout simplement les conditions générales de l'existence humaine sous le soleil, le cadre de la vie de l'homme ? Ni positif, ni négatif, il devient ce que l'homme en fait par son agir, sur lequel en tout état de cause, Dieu le jugera.

Ainsi, « le tout bien entendu » (Qo 12,13), il appert que Qohélet n'est pas aussi pessimiste que l'on se plaît à le décrire, mais plutôt réaliste et pragmatique[25], invitant l'homme au bonheur, dans une éthique de vie sensée et juste, afin que tout devienne טוב.

ÉPILOGUE : POUR UNE LECTURE ACTUELLE DU LIVRE DE QOHÉLET

Au cœur de toute vie humaine gît l'angoisse profonde liée à la contingence et à la finitude de l'existence[26] : la peur de manquer (Qo 4,7-8), celle de souffrir et, en tout état de cause, le nécessaire devoir de mourir, quel que soit le genre de vie qu'il ait mené (Qo 2,16-17), semblent accompagner l'homme durant son temps sous le soleil. Par ailleurs, toute créature fait un jour ou l'autre l'expérience du malheur et du mal. Qu'il soit subi, qu'il soit commis, le mal semble inhérent à la condition humaine. Mais il demeure fondamentalement dans le cœur de l'homme (Qo 8,9), comme la double et sinistre conséquence de sa révolte contre le même sort final qui attend toute créature (Qo 9,3), et l'apparente absence de sanction (Qo 8,11). Cependant, Dieu est « innocent » du mal que l'homme inflige à l'homme, avec parfois des trésors de cruauté. Le mal gît au cœur de l'homme, essentiellement, et il n'est pas besoin de chercher ailleurs un responsable, un auteur de ce qui, en tout état de cause appartient « au temps où l'homme domine sur l'homme pour lui faire du mal » (Qo 8,9), bien qu'il existe un mal dont la provenance reste mystérieuse et sur lequel il faille méditer (Qo 7,14).

Mais cette réalité, quoiqu'incontournable, n'est pour Qohélet ni systématique, ni définitive. L'homme ne sait pas, et son ignorance touche à sa raison d'être (Qo 7,14; 9,12…), mais il est pourtant placé devant une alternative unique, un choix de vie radical qui détermine de manière absolue le sens même qu'il donne à son existence[27]:

---

[25] G.S. OGDEN, « Qoheleth XI, 7- XII, 8 », p. 38, qui conclut ainsi son article : « Qoheleth, on this estimate, is not a simple hedonist, but one, who from a stand point of faith wishes to confront directly the reality of human existence and to offer the most consistent and sagacious on how to cope with the problems of life. »

[26] Voir pour un exemple contemporain, l'œuvre de S. KIRKEGAARD, par exemple, *Etapes sur le chemin de la vie,* passim.

[27] Voir D.B. MILLER, « What the Preacher Forgot : the Rhetoric of Ecclesiastes », p. 224 : « Thus, the kind of argument Qohelet uses is *ethos* much more than *pathos* (emotions) or *logos* (logical reasoning) ». Et l'auteur cite p. 225 la compétence de Qohélet dans les « tōb saying ». Voir aussi et surtout V. D'ALARIO, « L'assurdità del male nella teodicea del Qohelet », p.188, pour qui l'acceptation par l'homme du don divin de la joie lui permet de dépasser le sort de Sisyphe : « Esiste per l'uomo un' altra possibilità, un'alternativa alla disperazione e al male de vivere : si tratta della felicità che scaturisce dale' accetazione del dono di Dio, dalla libera adesione al suo progretto. »

- Soit il nie l'agir de Dieu, et dans ce cas il demeure seul avec lui-même[28], et son angoisse demeure, ce qui ne l'empêche pourtant pas de trouver son plaisir (Qo 8,10), quitte à l'extorquer indûment (Qo 8,14).
- Soit il se confie en Dieu, reconnaît son agir bénéfique dans sa vie (cf. les sept refrains sur le bonheur), et, bien que toujours soumis à sa contingence, il se reçoit « accompagné », et dans ce cas il devient capable d'accueillir la joie dans son agir quotidien, sans peur ni culpabilité, puisqu'il sait qu'elle est un don de Dieu. Mais ce choix n'est aisé qu'en apparence, car il nécessite un apprentissage long et parfois douloureux, journellement renouvelé et sans doute jamais achevé. Il suppose, fondamentalement, la capacité de se détacher des appuis terrestres, illusoires *in fine*, qu'ils soient humains ou matériels (le pouvoir, l'argent...), afin de reconnaître la vanité de toutes choses. Ainsi allégé, le cœur simple peut enfin jouir pleinement des seules vraies joies de l'existence, parce qu'elles sont données par Dieu.

En d'autres termes, la confiance seule libère l'homme de son angoisse de vivre[29], parce qu'elle agit comme un puissant moteur qui lui révèle, non sa finitude ou ses limites, mais sa capacité fondamentale à être heureux *avec* Dieu, par un acquiescement salvateur de tout son être[30].

---

[28] Voir à ce sujet l'œuvre de L. FEUERBACH, par exemple, de P. SABOT, *L. Feuerbach. L'essence du Christianisme*, passim.

[29] Cf. J. DURANDEAUX, *Une foi sans névrose? ou l'actualité de Qoheleth*, passim.

[30] Cf. Jos 1,9 : « Ne tremble pas et ne t'effraie pas, car Yavhé ton Dieu sera avec toi partout où tu iras », et Mt 9,22 ; Lc 7,5 : « Ta foi t'a sauvée ».

Appendices

Abréviations et sigles

Textes de référence

BHS	Biblica Hebraïca Stuttgartensia
TM	Texte Massorétique
Syr	Peshitta
Sym	Symmaque
Tg	Targum
Theod	Theodotion
Vg	Vulgate
LXX	Septante

Périodiques, séries, dictionnaires

AAU.SSU	Acta Universitas Upsaliensis. Studia Semitica Upsaliensa
ABD	Anchor Bible dictionary
AF	*Archivi di Filosofia*
An Bib	Analecta Biblica
AOAT	Alter Orient und Altes Testament
ATD	Das Altes Testament Deutsch
BBB	Bonner Biblische Beïtrage
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
Bib	*Biblica*
Biki	*Bible und Kirche*
BKAT	Biblischer Kommentar zum Alten Testament
BN	*Biblische Notizen*
BZAW	Beihefte zur *ZAW*
CBQ	*Catholic Bilical Quaterly*
DBS	*Dictionnaire de la Bible, Supplément*
DNEB	Die Neue Echter Bibel
EBib	Etudes Bibliques
GK	GESENIUS W. / KAUTSCH E., *Hebräische Grammatik*, Hildesheim,1962.
HAT	Handbuch zum Alten Testament
HKAT	Handkommentar zum Alten Testament
HUCA	*Hebrew Union College Annual*
ICC	International Critical Commentary
IW	*Israelite Wisdom : Theological and Literary Essays in Honor of samuel Terrien*
JBL	*Journal of Biblical Literature*
JQR	*Jewish Quaterly Review*
JSOT	*Journal for the Study of the Old Testament*
JSOT. S	Journal for the Study of the Old Testament Supplément
KAT	Kommentar zum Alten Testament

Lav TP	Laval Théologique et Philosophique
LD	Lectio Divina
NCBC	New Century Bible Commentary
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis
OLA	Orientalia Lovaniensa Analecta
OTE	Old Testament Essays
OTL	The Old Testament Library
OTS	*Old Testament Studies*
OTWSA	Ou-Testamentiese Werkgemeenskap in Suid-Afrika
RB	*Revue Biblique*
RHPR	*Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*
RivB	*Rivista Biblica*
RStB	Ricerche Storico-Biblicho
RTP	*Revue de Théologie et de Philosophie*
SB	La Sacra Biblia
SBA	Stuttgarter Biblische Aufsatzbände
SBL	Society of Biblical Litterature
SBTh	*Studia Biblica et Theologica*
Sup. RivB	*Supplementi alla Rivista Biblica*
SVT	Vetus Testamentum, Suppléments
TDOT	The Theological Dictionary of the Old Testament
ThWAT	*Theologisches Wöterbuch zum Alten Testament,* Stuttgart 1973ff
ThZ	*Theological Zeuritshirts*
UP	University Press
VD	*Verbum Domini*
VF	Verkündiging und Forschung
VS	Verbum Salutis
VT	*Vetus Testamentum*
WBC	Word Biblical Commentary
ZAW	*Zeitschrift für die Alttestamentlische Wissenschaft*

BIBLIOGRAPHIE

Textes sources

Bible Hébraïque

ELLIGER K. / RUDOLPH W., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, Deutsche Bibelstiftung, 1990.

Siracide

BEENTJES P., *The Book of Ben Sira in Hebrew : a text edition of all extant Hebrew manuscripts and a synopsis of all parallel Hebrew Ben Sira Texts,* SVT 68, Leiden / New-York / Köln, Brill, 1997.

Septante

RALHLFS A., *Septuaginta*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1992.

Qumrân

DAHMEN U., Nachträge zur Qumran-Konkordanz, *Zeitschrift für Althebraistik 4,* 1991, pp. 213-235.

DAHMEN U., Weitere Nachträge zur Qumran-Konkordanz, *Zeitschrift für Althebraistik 8,3*, 1995, p. 340-354.
Vulgate
WEBER R., *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem*, Stuttgart, Würtembergische Bibelansalt, 1983.
Autres sources
L'épopée de Gilgamesh, Introd., trad. et notes par TOURNAY R.J. / SHAFFER A., LAPO 15, Paris, Cerf, 1994.
HÉRODOTE, THUCYDIDE, Œuvres complètes, introduction par J. DE ROMILLY, Paris, La Pléiade,1989.
LLOYD A., *Hérodote book II, Commentary*, Leiden, Brill, 1976.

Lexiques, dictionnaires, grammaires
ALONSO SCHÖKEL L., *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*, Madrid, Trotta, 1994.
BOTTERWERCK G.J. / RINGGREN H. / FABRY H.J. (éd), *The Theological Dictionary of the Old Testament*, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan.
ID., *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Stuttgart, 1973ss.
CLINES D.J.A., *The Dictionary of Classical Hebrew*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993ss.
DALMAN G.H., *Aramaïsch-Neuhebraïsches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch*, Hildesheim, Olms, 1997, réimpression de 1938.
FREEDMANN D.N.(éd.),*The Anchor Bible Dictionary*, New-York / London /..., Doubleday, 1992.
GESENIUS W. / MEYER R. ET ALII, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin / Göttingen / Heidelberg, Springer, 18ème édit., 1987ss.
GESENIUS W. / KAUTSCH E., *Hebräische Grammatik*, Hildesheim, 1962.
JOÜON P., *Grammaire de l'Hébreu Biblique*, Rome, Editrice Pontifico Istituto Biblico, réédition 1996.
KOEHLER L. / BAUMGARTNER W., *Lexicon in Veteris Testamenti libros*, Leiden, 1953.
Id., *Hebräisches und aramäisches Lexicon zum Alten Testament*, Leiden, Brill,1967.
Id., *The Hebrew and Aramaïc Lexicon of the Old Testament*, Leiden / New-York / Köln, Brill, 1996.
LETTINGA J.P., *Grammaire de l'hébreu biblique*, Leiden, Brill, 1980.
LEVY J., *Neuhebräisches und chaldaïsches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, 4 Bde, Leipzig, Brockhaus, 1876-1889.
REYMOND P., *Dictionnaire d'Hébreu et d'Araméen Bibliques*, Cerf, Société Biblique Française, 1991.
WALTKE B.K. / O'CONNOR M., *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Wimona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 1990.

Commentaires et monographies du livre de Qohélet

ALONSO SCHÖKEL L., *Eclesiastés y Sabiduría*, Los Libros Sagrados V, 17, Madrid, Editiones Cristiandad, 1974.

BARTON G.A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ecclesiastes,* ICC 21, Edinburgh, Clark,1908, Reprint 1959.

BARUCQ A., *Ecclésiaste-Qohélet. Traduction et commentaire*, VS, AT 3, Paris, Beauchesne, 1968.

BUZY D., *L'Ecclésiaste Traduit et commenté*, L. Pirot (éd.), SB VI, Paris, Letouzey et Ané, 1941, pp. 189-280.

CARLEBACH J., *Das Buch Koheleth*, Frankfurt, 1936.

CRENSHAW J.L., *Ecclesiastes, A Commentary*, OTL, London SCM Press, 1987.

D'ALARIO V., *Il libro del Qohelet, Struttura letteraria et retorica, Sup. RivB* 27, Bologne, Dehoniane, 1993.

DELITZSCH F., *Hoheslied und Koheleth*, BKAT 4, Leipzig, Dörffling & Franke, 1875.

DI FONZO L., *Ecclesiaste*, SB, Rome / Turin, Marietti, 1967.

FOX M.V., *Qohelet and his Contradictions*, JSOT. S 71, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1989.

Id., *A time to build and a time to tear down. A Rereadind of Ecclesiastes,* Grand Rapids, Mich., Eerdmans, 1999.

GALLING K., *Der Prediger, Die Fünf Megilloth* HAT 1,18, Tübingen, Mohr / Siebeck, 1969, pp. 73-125.

GINSBURG C.D., *Coheleth, commonly called The Book of Ecclesiastes : Translated from the Original Hebrew, with a Commentary, Historical and Critical,* 1861, reprint New-York, Ktav Publishing House, 1970.

GLASSER E., *Le procès du bonheur par Qohélet*, LD 61, Paris, Cerf, 1970.

GORDIS R., *Koheleth.The man and his world. A study of Ecclesiastes,* New-York, Schocken Books, 1955.

HERTZBERG H.W., *Der Prediger*, KAT 17,4, Gütersloh, Mohn, 1963.

KRÜGER T., *Kohelet (Prediger),* BKAT XIX Sonderband, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2000.

LAUHA A., *Kohelet*, BKAT XIX, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1978.

LEVY L., *Das Buch Qoheleth. Ein Beitrag zur Geschichte des Sadduzäismus,* Leipzig, Hinrich's, 1912.

LOADER J.A., *Ecclesiastes. A Practical Commentary*, Grand Rapids, Eerdmans, 1986.

LOHFINK N., *Kohelet,* DNEB. AT 1, Würzburg, Echter, 1986.

Id., *Qohelet*, Edizione Italiana Die Neue Echter Bibel Altes Testament, Morcelliana, Brescia, 1997.

LORETZ O., « Das Buch Qohelet », *Gotteswort und menschliche Erfahrung. Eine Auslegung der Bücher Jona, Rut, Hoheslied und Qohelet*, Fribourg / Bâle / Vienne, Herder,1963.

LYS D., *L'Ecclésiaste ou Que vaut la vie ? Commentaire de Qoh 1,1 à 4,3,* Paris, Letouzey et Ané, 1977.

MAILLOT A., *La contestation. Commentaire de l'Ecclésiaste*, Les Cahiers de Réveil, Lyon, 1971.

MCNEILE A., *An Introduction to Ecclesiastes with Notes and Appendices,* Cambridge, UP, 1904.

MICHEL D., *Qohelet*, Erträge der Forschung 258, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988.

MURPHY R., *Ecclesiastes*, WBC 23 A, Dallas / Texas, Word Books, 1992.

OGDEN G.S., *Qoheleth.* Readings-A New Biblical Commentary, *JSOT*, Sheffield, 1987.

PODECHARD E., *L'Ecclésiaste*, EBib, Paris, Lecoffre, 1912.

RAVASI G., *Qohelet,* Milano, Editione Paoline, 1988.

ROSE M., *Rien de nouveau. Nouvelles approches du livre de Qohéleth*, OBO 168, Editions Universitaires Fribourg Suisse, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.

SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER L., *Nicht im Menschen gründet das Glück, Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie*, Herders biblische Studien 2, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1996.

SIEGFRIED C., *Prediger und Hoheslied Übersetzt und Erklärt*, HKAT II, 3,2, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1898.

VILCHEZ LINDEZ J., *Eclesiastés o Qohélet*, Estella, *VD*, 1994.

WHITLEY CH. F., *Koheleth. His Langage and Thought*, BZAW 148, Berlin, 1979.

WHYBRAY R.N., *Ecclesiastes*, Grand Rapids / Londres, Eerdmans / Marshall, Morgan & Scott, 1989.

ZIMMERLI W., *Das Buch des Predigers Salomo*, ATD 16,1/2, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.

Articles et ouvrages secondaires

ALBRIGHT W.F., « Some Canaanite-Phoenician Sources of Hebrew Wisdom », *Wisdom of Israël and the Ancient Near East*, SVT 3, Leiden, Brill, 1955, pp. 1-15.

ANDERLINI G., « Qohelet 5,7-8, note linguistiche ed esegetiche », *Bibbia e Oriente* 37, 1995, pp. 13-32.

ANDERSON W.H.U., « Historical criticism and the value of Qoheleth's pessimistic theology for postmodern Christianity through a canonical approach », OTE 13/2, 2000, pp. 143-155.

AUWERS, J.M., « Problèmes d'une interprétation de l'épilogue de Qohélet », in A. Schoors (éd), *Qoheleth in the Context of Wisdom*, BETL 136, Louvain, University Press Peeters, 1998, pp. 267-282.

BACKHAUS F.J., *Denn Zeit und Zufall trifft sie alle. Studien zur Komposition und zum Gottesbild im Buch Qohelet,* BBB 83, Frankfurt am Main, Hain, 1993.

Id., « Qohelet und der sogenannte Tun-Ergehen-Zusammenhang », *BN* 89, 1997, pp. 30-61.

BARUCQ A., Art. « L'Ecclésiaste », *DBS* IX, cols. 609-674, Paris, Letouzey et Ané, 1977, cols. 609-674.

BEAUCAMP E., Art. « Péché », *DBS* VII, Cols 407ss.

BECKER J., *Gottesfurcht im Alten Testament*, An Bib 25, Rome, 1965, pp. 249-265.

BEENTJES P., « Some notes on Qohelet 8,1-15 », in A. Schoors (éd), *Qoheleth in the Context of Wisdom*, BETL 136, Louvain, University Press Peeters, 1998, pp. 311-312.

BELLIA G., PASSARO A., *Il libro del Qohelet, Tradizione, redazione, teologia*, Cammini nello Spirito, *Biblica* 44, Paoline, 2001.

BIANCHI F., « 'Ma Dio ricercha ció che è scomparso ?' (Qo 3,15b). La storia, la memoria e il tempo nel libro di Qoheleth », *RivB* 42, 1994, pp. 59-73.

Id., « C'è una 'Teologia della prova' in Qohelet ? Osservazioni filologiche e bibliche su Qo 3,18 », in *Initium Sapientiae*, Sritti in onore di F. Festorazzi nel suo 70ème compleano, *RivB*, Bologne, éd. Dehoniane, 2000, pp. 163-178.

BONS E., « Zur Gliederung und Kohärenz von Koh 1,12-2,11 », *BN* 24, 1984, pp. 73-93.

Id., « Ausgewählte Literatur zum Buch Kohelet », *BiKi* 45, 1990, pp. 36-42.

Id., « Das Buch Kohelet in christlicher und jüdischer Interpretation », in L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER (éd), *Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie*, BZAW 254, Berlin / New-York, De Gruyter, 1997, pp. 327-361.

Id., « Le livre de Qohéleth. Les 'paradigmes' de l'histoire de son interprétation chrétienne », in *RTP* 131, 1999, pp. 199-215.

BOTTÉRO J., « L'Ecclésiaste et le problème du Mal », in *Naissance de Dieu. La Bible et l'historien*, Paris, Gallimard, 1992, pp. 292-329.

BRAULIK G., « Aufbrechen von geprägten Wortverbindungen und Zusammanenfassen von stereotypen Ausdrücken in der alttestamentlichen Kunstprosa », *Semitics* I, 1970, pp. 7-11.

BRIEND J., « L'étranger dans la loi d'Israël », *Une parole pour la vie*, Mélanges X. Thévenot, 1998, pp. 155-166.

BROYDE M.J., « Defilement of the Hands, Canonization of the Bible, and the Special Status of Esther, Ecclesiastes, and Song of Songs », in *Judaism* 44, 1995, pp. 65-79.

BRYCE G.E., « 'Better'-Proverb : An Historical and Structural Study », SBL Seminar Papers 108,2, 1972, pp. 343-354.

BUZY D., « La notion de bonheur dans l'Ecclésiaste », *RB* 43, 1934, pp. 494-511.

BYARGEON R.W., *The significance of the אין טוב concept in Qoheleth's challenge of the wisdom tradition* (thèse de Doctorat), Fort Worth, South Western Baptist Theological Seminary, 1991.

Id., « The significance of Ambiguity in Ecclesiastes 2,24-26 », in A. Schoors (éd), *Qoheleth in the Context of Wisdom,* BETL 136, Louvain, University Press Peeters, 1998, pp. 367-372.

CARRIÈRE J.M., « Tout est vanité. L'un des concepts de Qohélet », *Estudios Biblicos* 55, 1997, pp. 297-311 ; 463-477.

COPPENS J., « La structure de l'Ecclésiaste », Gilbert M. (éd.), *La Sagesse de l'Ancien Testament,* BETL 51, Gembloux / Louvain, Peeters, 1979, pp. 288-292.

CRENSHAW J.L., « The expression Mî yôdea' in the Hebrew Bible », *VT* 36, 1986, pp. 274-288.

Id., « Qoheleht's Understanding of Intellectual Inquiry », in A. Schoors (éd), *Qoheleth in the Context of Wisdom*, BETL 136, Louvain, University Press Peeters, 1998, pp. 205-254.

DAHOOD A., « The Phoenician backround of Qoheleth », *Bib* 47, 1966, pp. 264-282.

Id., « Canaanite-Phoenician Influence in Qoheleth », *Bib* 33, 1952, pp. 30-52 ; 191-221.

D'ALARIO V., « Liberté de Dieu ou destin ? Un autre dilemne dans l'interprétation du Qohelet », in A. Schoors (éd), *Qoheleth in the Context of Wisdom*, BETL 136, Louvain, University Press Peeters, 1998, pp. 457-463.

EAD, « Struttura e Teologia del libro del Qohelet », in G.BELLIA-A.PASSARO (éds), *Il libro del Qohelet, Tradizione, Redazione, Teologia*, Cammini nello Spirito *Biblica* 44, Milano, Paoline, 2001, pp. 256-275.

EAD., « L'assurdità del male nella teodicea del Qohelet », in *Initium Sapientiae*, Sritti in onore di F. Festorazzi nel suo 70ème compleano, *RivB*, Bologne, éd. Dehoniane, 2000, pp. 179-197.

DE PURY A., *Homme et Animal Dieu les créa. Les animaux et l'Ancien Testament*, Essais bibliques 25, Genève, Labor et Fides, 1993, pp. 17-18.

Id., « Qohélet et le canon des Ketubim », in M. Rose (éd), *Situer Qohéleth. Regards croisés sur un livre biblique*, Publications de la Faculté de théologie 21, Neuchâtel, Secrétariat de l'Université, 1999, pp. 163-198.

DE ST JONG A., « A Book on Labour : the Structuring Principles and the Main Theme of the Book of Qohelet », *JSOT* 54, 1992, pp. 107-116.

Id., « God in the Book of Qohelet : a Reappraisal of Qohelet's Place in Old Testament Theology », *VT* 47, 1997, pp. 154-167.

DE WAARD J., « The Translator and Textual Criticism », *Bib* , 1979, pp. 509-529.

DORÉ D., *Qohélet, Le Siracide*, Cahier Evangile n° 91, Paris, Cerf, 1995.

DONALD T., « The Semantic Field of 'Folly' in Proverbs, Psalms and Ecclesiastes », *VT* 13, 1963, pp. 285-292.

DUESBERG H. / FRANSEN I ., « La critique de la sagesse par le Qohélet », *Les Scribes inspirés*, Maredsous, 2ème ed. 1966, pp. 537-592.

DURANDEAUX J., *Une foi sans névrose ? ou l'actualité de Qohéleth*, Parole présente, Paris, Cerf, 1987.

ELLERMEIER F., « Das Verbum [hws] in Qoh 2,25 », *ZAW* 75, 1968, pp. 197-217.

FISCHER A., « Beobachtungen zur Komposition von Kohelet, 1,3-3,15 », *ZAW* 103, 1991, pp. 72-86.

FLECKENSTEIN W., « 'Einen Fremden sollst du nicht ausnützen oder ausbeuten' (Ex 22,20) », *Münchener Theologische Zeitschrift* 48, 1997, pp. 1-8.

FOX M.V., « Frame-Narrative and Composition in the Book of Qohelet », *HUCA* 48, 1977, pp. 83-106.

Id., « The meaning of Hebel for Qohelet », *JBL* 105, 1986, pp. 409-427.

Id., « Qohelet's Epistemology », *HUCA* 58, 1987, pp. 137-155.

Id., *Qohelet and his Contradictions*, JSOT. S. 71, Sheffield, The Almond Press, 1989.

Id., « The inner Structure of Qohelet's Thought », in A. Schoors (éd), *Qoheleth in the Context of Wisdom*, BETL 136, Louvain, University Press Peeters, 1998, pp. 225-238.

Id., *A time to build and a time to tear down. A Rereadind of Ecclesiastes,* Grand Rapids, Mich., Eerdmans, 1999.

FRIDRYCH T., *Living under the Sun, Examination of Proverbs and Qoheleth, SVT* XC, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2002.

GALLING K., « Kohelet-Studien », *ZAW* 50, 1932, pp. 276-299.

GIANTO A., « Human Destiny in Emar and Qohelet », in A. Schoors (éd), *Qoheleth in the Context of Wisdom*, BETL 136, Louvain, University Press Peeters, 1998, pp. 473-479.

GILBERT M., « Qu'en est-il de la sagesse », in J. Trublet, la sagesse biblique de l'Ancien au Nouveau Testaments, LD 166 , Paris, Cerf, 1995, pp. 19-60.

ID., « Il concepto di Tempo in Qohelet e Ben Sira », in G.BELLIA-A.PASSARO (éds), *Il libro del Qohelet, Tradizione, Redazione, Teologia*, Cammini nello Spirito *Biblica* 44, Milano, Paoline, 2001, pp. 69-89…

GINSBERG H.L., « The Structure and Contents of the Book of Koheleth », M. Noth (éd.), *Wisdom in Israël and in the Ancient Near East*, SVT 3, Leiden, Brill, 1955, pp. 138-149.

GOLDMAN Y., « Le texte proto-massorétique : une critique émoussée de la sagesse de l'état », manuscrit d'une conférence donnée lors de l'enseignement postgrade en sciences bibliques, Facultés de théologie des Universités romandes, *Transmission et interprétation en Israël à l'aube de la canonisation des textes de la tradition*, mars-juin 1998.

GOOD E.M., « Irony in the Old Testament », Philadelphia, Westminster, 1965, pp. 168-195.

GORDIS R., « Quotations in wisdom litterature », *JQR* 30, 1939-1940, pp. 123-147.

GRÉGOIRE LE THAUMATURGE, cf. JARICK J., *Gregory Thaumaturgos' Paraphrase of Eccclesiastes*, SCSt 29, Atlanta, Georgia : Scholars Press, 1990.

HIERONYMUS, *Commentarius in Ecclesiasten*, Corpus Christianorum LXXII, Turnhout, Brepols, 1959, pp. 247-361.

HOGLUND H.G., « The Fool and the Wise in Dialogue », in R. Murphy, *The Listening Heart*, JSOT. S 58, Sheffield, 1987, pp. 162-180.

ISAKSSON B., *Studies in the Langage of Qoheleth with Special Emphasis on the Verbal System*, AUU. SSU 10, Uppsala, Stockholm, 1987.

JOÜON P., « L'emploi du participe et du parfait dans l'Ecclésiaste », *Bib* 2, 1921, pp. 225- 256.

Id., « Notes philologiques sur le texte hébreu de l'Ecclésiaste », *Bib* 11, 1930, p. 419-425.

KAISER O., « Die Sinnkrise bei Kohelet, Der mensch unter dem Schicksal », BZAW 161, Berlin / New-York, 1985, pp. 91-109.

Id., « Qohelet », J. Day et alii (éds), *Wisdom in Ancient Israel. Essays in honour of J.A.Emerton,* Cambridge / New-York, Cambridge University Press, 1995, pp. 83-93.

KAMLI D.J., « The Root HLQ in the Bible », *VT* 23, 1973, pp. 235-329.

KIRKEGAARD S., *Etapes sur le chemin de la vie*, col. Tel, Gallimard, 1975.

KLOPFENSTEIN M.A., « Kohelet und die Freude am Dasein », *ThZ* 47, 1991, pp. 97-107.

Id., « Die Skepsis des Kohelet », *ThZ* 28, 1972, pp. 97-109.

KRÜGER T., « 'Frau Weisheit' in Koh 7,26 ? », *Bib* 73, 1992, pp. 394-403.

Id., « Qoh 2,24-26 und die Frage nach dem 'Guten' im Qoheleth-Buch », *BN* 72, 1994, pp. 70-84.

Id., « Das Gute und die Güter. Erwägungen zur Bedeutung von טוב und טובה im Qoheletbuch », *ThZ* 53, 1997, pp. 53-63.

Id., « Die Rezeption der Tora im Buch Kohelet », in L. Schwienhorst-Schönberger (éd), *Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur,Geschichte, Rezeption und Theologie*, BZAW 254, Berlin / New-York, de Gruyter, 1997, pp. 303-325.

Id., « Le livre de Qohélet dans le contexte de la littérature juive des III[e] et II[e] siècles avant Jésus Christ «, *RHTP* 131, 1999, pp. 153-162 .

KRUGER H.A.J., « Old Age and Frailty Versus Cosmic Deterioration. A Few Remarks on the interpretation of Qohelet 11,7-12,8 », in A. Schoors (éd), *Qoheleth in the Context of Wisdom*, BETL 136, Louvain, University Press Peeters, 1998, pp. 399-411.

KUTSCHERA F., « Kohelet : Leben im Angesischt des Todes », in L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER (éd), *Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur,Geschichte, Rezeption und Theologie*, BZAW 254, Berlin / New-York, de Gruyter, 1997, pp. 363-373.

LAUHA A., « Omnia vanitas. Die Bedeutung von hbl bei Kohelet », in *Glaube und Gerechtigkeit,* In Memoriam R. Gyllenberg, Helsinki, 1983, pp. 19-25.

LAVOIE J.J., « La philosophie comme réflexion sur la mort : étude de Qohélet 7,1-4 », Lav TP 54, 1998, pp. 91-107.

LÉANZA S., « Sul Commentario all' Ecclesiaste di Girolamo. Il problema esegetico », in DUVAL, Y.M., *Jérôme entre l'Occident et l'Orient : XVIe centenaire du départ de St Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem* (Actes du colloque de Chantilly, sept. 1986), *Eaug* 34, 1988, pp. 267-282.

Id., « I condizionamenti dell'esegesi patristica. Un caso sintomatico : l'interpretazione di Qohelet », *RStB* 2, 1990, pp. 25-50 .

Id., « L'esegesi patristica di Qohelet da Melitone di Sardi alle compilazioni catenarie », in BOLGIANI, F. (éd.), *Letture cristiane dei Libri sapienziali ; XX incontro di studiosi della antichità cristiana, 9-11 mai 1991,* Rome, Institutum Patristicum Augustinianum, 1992, pp. 237-250.

LEVINE E., « Qohelet's Fool : A Composite Portrait », in Y.T. Radday / A. Brenner (éd), *On Humour and the Comic in the Hebrew Bible*, *JSOT. S* 92, Sheffield, Almond Press, 1990, pp. 277-294.

LOADER J.A., *Polar Structures in the Book of Qoheleth*, BZAW 152, Berlin / New-York, De Gruyter,1979.

LOHFINK N., « War Kohelet ein Frauenfeind ? Ein Versuch, die Logik und den Gegenstand von Koh 7,23-8, la herauszufinden », in M. Gilbert, *La sagesse de l'Ancien Testament,* BETL 51, Louvain, 1979, pp. 259-287.

Id., « Warum ist der Tor unfähig, böse zu handeln ? (Koh 4,17) », in F. Steppat (éd), *XXI. Deutscher Orientalistentag vom 24. bis 29. März 1980 in Berlin : Ausge-wählte Vorträge* (ZDMG.S 5), Wiesbaden : Steiner, 1983, pp. 113-120.

Id., « Die Wiederkehr des immer Gleichen. Eine frühe Synthese zwischen griechischem und jüdischem Weltgefühl in Kohelet 1,4-11 », in *AF* 53, 1985, pp. 125-149.

Id., « Kohelet und die Banken. Zur Übersetzung von Kohelet v12-16 » , *VT* 39, 1989, pp. 488-495.

Id., « Qoheleth 5 : 17-19- Revelation by Joy », *CBQ* 1990, pp. 625-635.

Id., « Ist Kohelets הבל Aussage erkenntnistheoretisch gemeint ? », in pp. 41-59 in A. Schoors (éd), *Qoheleth in the Context of Wisdom,* BETL 136, Louvain, University Press Peeters, 1998, pp. 41-59.

Id., « Kohelet übersetzen. Berichte aus einer Übersetzwerkstatt », in *Studien zu Kohelet,* SBA 26, Stuttgart, Katolisches Bibelwerk, 1998 , pp. 259-290.

LUTHER M., *Vorrhede auff den Prediger Salomo,* 1524, WA Bibel X/2.

Id., *Annatationes in Ecclesiasten,* WA 20, pp. 16-30.

MARTIN ACHARD R, « Résurrection », *DBS* X, cols. 439-440.

MAZZINGHI L., « Il mistero del tempo : sul termine *'ōlām* in Qo 3,11 », in *Initium Sapientiae,* Sritti in onore di F. Festorazzi nel suo 70ème compleano, *RivB,* Bologne, éd. Dehoniane, 2000, pp. 147-161.

MEYER Y. / ROSE M., « Sprüche und Widersprüche im Qohelet-Buch », *Variations herméneutiques* 6, 1997, pp. 71-86.

MICHEL D., *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet.* Mit einem Anhang von R.G. Lehmann, Bibliographie zu Qohelet, BZAW 183, Berlin / New-York, de Gruyter, 1989.

Id., « Gott bei Kohelet. Anmerkungen zu Kohelets Reden von Gott », *BiKi* 45, 1990, pp. 32-36.

Id., « 'Unter der Sonne' : Zum Imannenz bei Qohelet », in A.Schoors (éd), *Qoheleth in the Context of Wisdom,* BETL 136, Louvain, University Press Peeters, 1998, pp. 93-111.

MILLER D.B., *The Symbolic Function of Hebel in the Book of Ecclesiastes (Qohelet),* Ph.d. dissertation, Princeton Theological Seminary, 1996, UMI Dissertation Services, Michigan, Ann Arbor, 1998.

Id., « Qohelet's Symbolic use of הבל », *JBL* 117, 1998, pp. 437-454.

Id., « What the Preacher Forgot : the Rhetoric of Ecclesiastes », *CBQ* 62, n°2, April 2000, pp. 215-235.

MÜLLER H.P., « Travestien und geistige Landschafter : Zum Huntergrund einiger Motive bei Kohelet und Hoheslied », *ZAW* 109, 1997, pp. 557-574.

MUNTINGH L.M., « Fear of Yhwh and the Fear of the Gods According to the Books of Qoheleth and Isaiah (Eccl 12,13 ; 3,14) », in Wouter C. van Wyk (éd), *Studies in Isaiah,* OTWSA 22/23, Pretoria, NAW Press, 1981, pp. 143-158.

MURPHY R., « A form-critical consideration of Ecclesiastes VII », in G.W. Mc Rae (éd), *Seminar Papers*, SBL 2, Cambridge, Mass., Scholars Press, 1974, pp. 77-83.

Id., « Qohelet Interpreted : the Bearing of the Past on the Present », *VT* 32, 1982, pp. 331-337.

Id., « The faith of Qoheleth », *Word & World* 7,1987, pp. 253-260.

OGDEN G.S., « The 'Better'-Proverb (Tôb-Spruch), Rhetorical Criticism, and Qoheleth », *JBL* 96, 1977, pp. 489-505.

Id., « Qoheleth XI, 1-6 », *VT* 33, 1983, pp. 222-230.

Id., « Qoheleth XI, 7- XII, 8 : Qoheleth's Summons to Enjoyment and Reflection », *VT* 34, 1984, pp. 27-38.

PAHK J.Y.S., *Il canto della gioia in Dio. L'itinerario sapienziale espresso dall'unità letteraria in Qohélet 8,16-9,10 e il parallelo di gilgameš Me. iii,* Naples, Istituto universitario orientale, Dipartimento du Studi Asiatici, 1996.

PAPONE P., « Il confronto tra le diverse culture nella Bibbia da Esdra a Paolo », XXXIV Settimana Biblica Nazionale, Rome, éd Dehoniane Bologna, 1996, pp. 199-217.

PEDERSEN J., « Scepticisme israélite », *RHPR* 10, 1930, pp. 317-370.

POLK T., « The Wisdom of Irony : A Study of *hebel* and its Relation to Joy and the Fear of God in Ecclesiastes », *SBTh* 6, 1976, pp. 3-17.

RAMIREZ KIDD J.E., *Alterity and identity in Israel : The 'ger' in the Old Testament*, BZAW 283, Berlin / New-York, de Gruyter, 1999.

RICHTER H.F., « Kohelets Urteil über die Frauen. Zu Koh 7,26-28 und 9,9 im ihrem Kontext », *ZAW* 108, 1996, pp. 584-593.

RIESENER I., « Frauenfeindschaft im Alten Testament ? Zum Verständnis von Qoh 7,25-29 », A.A. Diesel et alii (éds), *« Jedes Dind Hat seine Zeit... », « Studen zur israelitischen und altorientalischen Weisheit. Diethelm Michel zum 65. Geburstag »,* BZAW 241, Berlin / New-york, De Gruyter, 1996, pp. 193-207.

ROSE M., « Qohelet als Philosoph und Theologe. Ein biblisches Votum für universitas », in M.Krieg et M.Rose (éds), *Universitas in theologia – theologia in universitate. Festschrift für Hans Heinrich Schmid zum 60. Geburtstag*, Zurich, Theologischer Verlag, 1997, pp. 177-199.

Id., « De la 'crise de la sagesse' à la 'sagesse de la crise' », in M. Rose (éd), *Situer Qohéleth. Regards croisés sur un livre biblique,* Publications de la Faculté de théologie 21, Neuchâtel, Secrétariat de l'Université, 1999, pp. 115-134.

RUDMAN R., « Woman as Divine Agent in Ecclesiastes », *JBL* 116, 1997, pp. 411-427.

RUDMAN D., « Determinism in the Book of Ecclesiastes », *JSOT. S* 316, 2001, pp.

SABOT P., *L.Feuerbach. L'essence du Christianisme*, Ellipses, Philo-textes, 2000.

SALTERS R.B., « A note on the Exegesis of Ecclesiastes 3,15b », *ZAW* 88, 1976, pp. 419-422.

Id., « Notes on the History and Interpretation of Koh 5,5, *ZAW* 90, 1978, pp. 95-101.

Id., « Notes on the interpretation of Qo 6,2 », *ZAW* 91, 1979, pp. 282-289.

SARGENT L.G., *Ecclesiastes and Others Studies,* Birmingham, 1965.

SCHOORS A., » The Particle כי «, *OTS* 21, 1981, pp. 240-276.

Id., *The preacher sought to find pleasing words*, OLA 41, Louvain, Peeters, 1992.

Id., « Qohelet : a book in a changing society », OTE 9, 1996, pp. 68-87.

Id., « The verb ראה in the Book of Qoheleth », A.A. Diesel et alii (éds), *Jedes Ding hat seine Zeit...Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit. D.Michel zum 65. Geburtstag,* BZAW 241, Berlin / New-York, De Gruyter, 1996, pp. 227-241.

Id., « Words typical of Qoheleth », in A. Schoors (éd), *Qoheleth in the Context of Wisdom,* BETL 136, Louvain, University Press Peeters, 1998, pp. 17-39.

Id., « The world twb in the Book of Qoheleth », in M. Dietrich et I. Kottsieper (éds), *'Und Mose schrieb dieses Lied auf '. Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient. Festschrift für Oswald Loretz zur Vollendung seines 70. Lebensjahres mit Beiträgen von Freunden, Schülern und Kollegen,* AOAT 250, Münster : Ugarit-Verlag, 1998, pp. 685-700.

SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER L., « Via Media : Koh 7,15-18 und die griechisch-hellenistische Philosophie », in A. Schoors (éd), *Qoheleth in the Context of Wisdom,* BETL 136, Louvain, University Press Peeters, 1998, pp. 181-203.

SEOW C.L., « Qohelet's autobiography », A. Beck et alii (éds), *Fortunate the eyes that see. Essays in honor of D.N. Freedman in celebration of his seventieth birthday,* Grand-Rapids, Michigan, Eerdmans, 1995, pp. 275-287.

Id., « Linguistic evidence and the Dating of Qohelet », *JBL* 115, 1996, pp. 643-666.

SEYBOLD K., « Hebhel », TDOT 3, pp. 313-320.

SIMÉON J.P., « Le don du vivre : Qohélet », *Lumière et vie* 191, 1989, pp. 17-35.

SPANGENBERG I.J.J., « Jonah and Qohelet : Satire versus irony », OTE 9, 1996, pp. 495-511.

Id., « A Century of Wrestling with Qohelet : The Research History of the Book illustrated with a Discussion of Qoh 4,17-5,6 », in A. Schoors (éd), *Qoheleth in the Context of Wisdom,* BETL 136, Louvain, University Press Peeters, 1998, pp. 61-91.

STEINMANN J.C., *Ainsi parlait Qohélet*, Lire la Bible 38, Paris, Cerf, 1973.

STOLZE J., « Kohelet und die Frauen. Ein Versuch zu Gedankengang und Sinn von Kohelet 7,23-29 », *Theologie für die Praxis* 24, 1998, pp. 51-63.

TRUBLET J., « Constitution et clôture du canon hébraïque », Aletti J.N. sous la dir. de Theobald C. (éd), *Le canon des Ecritures. Etudes historiques, exégétiques et systématiques*, LD 140, Paris, Cerf, 1990, pp.77-187.

UEHLINGER C., « Qohelet im Horizont mesopotamischer, levantinischer und ägyptischer Weisheitsliteratur der persischen und hellenistischen Zeit », in L. Schwienhorst-Schönberger, (éd), *Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie,* BZAW 254, Berlin / New-york, de Gruyter, 1997, pp. 155-247.

ULRICH E., « Ezra and Qoheleth Manuscripts from Qumran (4QEzra, 4QQoh^{AB}) », *Priests, Prophets and Scribes. Essays on the Formation and Heritage of*

Second Temple judaism in honor of J.Blenkinsopp, *JSOT. S* 149, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1992, pp. 139-157.

WALDMAN N.M., « The Dabar Raʿ of Eccl 8,3 », *JBL* 98, 1979, pp. 407-408.

WHYBRAY R.N., « The social world of the wisdom writers », Clements R. (éd.), *The world of Ancient Israël*, Cambridge Paperbacks Religion, Cambridge University, 1991.

Id., « Qoheleth the Immoralist ? (Qoh 7 :16-17) », in *IW,* J.G.Gammie : W.A.Brueggemann : W.L. Humphreys / J.M.Ward, New-York, 1978, pp. 191-204.

Id., « The Identification and Use of Quotations in Ecclesiastes » Emerson J. (éd.), *Congress volume 10 Vienna* 1980, SVT 32, Leiden, Brill, 1981, pp. 435-451.

Id., « Qohelet Preacher of Joy », *JSOT* 23, 1982, pp. 87-98.

WILLIAMS J.G., « What Does It Profit a Man ? The Wisdom of Koheleth », in *Judaism* 20, 1971, pp. 179-193.

WILLIAMS H. / ANDERSON W.H.U., « Philosophical Considerations in a genre of analysis of Qoheleth », *VT* 48, 1998, pp. 289-300.

WOLFF H.W., *Anthropologie des Altens Testaments,* chr. Kaiser Verlag, Munich, 1973.

ZEVIT Z., « The Linguistic and Contextual Arguments in Support of a Hebrew 3 m.s. suffix-y », VF 9, 1977, pp. 315-328.

ZIMMER T., *Zwischen Tod und Lebensglück. Eine Untersuchung zur Anthropologie Kohelets*, BZAW 286, Berlin / New-York, de Gruyter, 1999.

ZIMMERLI W., « Zur Struktur der Alttestamentlichen Weisheit », *ZAW* 10, 1933, pp. 177-204.

INDEX

Index des principaux textes de Qohélet

Seuls les principaux renvois sont ici notés ; cette liste ne tient pas compte des nombreuses citations des diverses occurrences de Qohélet que l'on trouve au fil de cette étude.

Index des principaux termes hébraïques

Les occurrences des termes hébraïques cités se trouvent dans les commentaires, à l'exclusion du TM lui-même. Les passages les plus importants sont indiqués en caractères italiques.

Index thématique
Les différents mots sont regroupés par thèmes ou par association d'idées afin de faciliter leur recherche. Seules les occurences significatives sont relevées.

[1] Les occurences de ce terme sont trop nombreuses pour être notées ici ; on les retrouve essentiellement dans le deuxième chapitre de cette monographie.
[2] Occurrences de « malheur » et son dérivé « malheureux ».
[3] Occurrences de « justice » et de son antithèse « injustice ».
[4] Cet agir concerne le domaine de l'homme ou celui de Dieu.

Bd. 25/1a MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band Ia. Der syrische Text der Edition in Estrangela Faksimile des griechischen Papyrus Bodmer XI. 68 Seiten. 1980.

Bd. 25/2 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band II. Vollständige Wortkonkordanz zur handschriftlichen, griechischen, koptischen, lateinischen und syrischen Überlieferung der Oden Salomos. Mit einem Faksimile des Kodex N. XVI–201 Seiten. 1979.

Bd. 25/3 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band III. XXXIV–478 Seiten. 1986.

Bd. 25/4 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band IV. XII–284 Seiten. 1998.

Bd. 46 ERIK HORNUNG: *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh.* Eine Ätiologie des Unvollkommenen. Unter Mitarbeit von Andreas Brodbeck, Hermann Schlögl und Elisabeth Staehelin und mit einem Beitrag von Gerhard Fecht. XII–129 Seiten, 10 Abbildungen. 1991. Dritte Auflage.

Bd. 50/1 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* 1. Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 812 pages. 1982.

Bd. 50/2 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1112 pages. 1986.

Bd. 50/3 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* Tome 3. Ezéchiel, Daniel et les 12 Prophètes. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger †, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1424 pages. 1992.

Bd. 53 URS WINTER: *Frau und Göttin.* Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt. XVIII–928 Seiten, 520 Abbildungen.1983. 2. Auflage 1987. Mit einem Nachwort zur 2. Auflage.

Bd. 55 PETER FREI / KLAUS KOCH: *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich.* 352 Seiten, 17 Abbildungen. 1996. Zweite, bearbeitete und erweiterte Auflage.

Bd. 67 OTHMAR KEEL / SILVIA SCHROER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel.* Band I. 115 Seiten, 103 Abbildungen. 1985.

Bd. 71 HANS-PETER MATHYS: *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst.* Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18). XII–204 Seiten. 1986. 2. verbesserte Auflage 1990.

Bd. 85 ECKART OTTO: *Rechtsgeschichte der Redaktionen im Kodex Ešnunna und im «Bundesbuch».* Eine redaktionsgeschichtliche und rechtsvergleichende Studie zu altbabylonischen und altisraelitischen Rechtsüberlieferungen. 220 Seiten. 1989.

Bd. 86 ANDRZEJ NIWIŃSKI: *Studies on the Illustrated Theban Funerary Papyri of the 11th and 10th Centuries B.C.* 488 pages, 80 plates. 1989.

Bd. 87 URSULA SEIDL: *Die babylonischen Kudurru-Reliefs.* Symbole mesopotamischer Gottheiten. 236 Seiten, 33 Tafeln und 2 Tabellen. 1989.

Bd. 88 OTHMAR KEEL / HILDI KEEL-LEU / SILVIA SCHROER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel.* Band II. 364 Seiten, 652 Abbildungen. 1989.

Bd. 89 FRIEDRICH ABITZ: *Baugeschichte und Dekoration des Grabes Ramses' VI.* 202 Seiten, 39 Abbildungen. 1989.

Bd. 90 JOSEPH HENNINGER SVD: *Arabica varia.* Aufsätze zur Kulturgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete. Contributions à l'histoire culturelle de l'Arabie et de ses régions limitrophes. 504 pages. 1989.

Bd. 91 GEORG FISCHER: *Jahwe unser Gott.* Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex. 3–4). 276 Seiten. 1989.

Bd. 92 MARK A. O'BRIEN: *The Deuteronomistic History Hypothesis.* A Reassessment. 340 pages. 1989.

Bd. 93 WALTER BEYERLIN: *Reflexe der Amosvisionen im Jeremiabuch.* 120 Seiten. 1989.

Bd. 94 ENZO CORTESE: *Josua 13–21.* Ein priesterschriftlicher Abschnitt im deuteronomistischen Geschichtswerk. 136 Seiten. 1990.

Bd. 96 ANDRÉ WIESE: *Zum Bild des Königs auf ägyptischen Siegelamuletten.* 264 Seiten mit zahlreichen Abbildungen im Text und 32 Tafeln. 1990.

Bd. 97 WOLFGANG ZWICKEL: *Räucherkult und Räuchergeräte.* Exegetische und archäologische Studien zum Räucheropfer im Alten Testament. 372 Seiten. Mit zahlreichen Abbildungen im Text. 1990.

Bd. 98 AARON SCHART: *Mose und Israel im Konflikt.* Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen. 296 Seiten. 1990.

Bd. 99 THOMAS RÖMER: *Israels Väter.* Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition. 664 Seiten. 1990.

Bd. 100 OTHMAR KEEL / MENAKHEM SHUVAL / CHRISTOPH UEHLINGER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina / Israel* Band III. Die Frühe Eisenzeit. Ein Workshop. XIV–456 Seiten. Mit zahlreichen Abbildungen im Text und 22 Tafeln. 1990.

Bd. 101 CHRISTOPH UEHLINGER: *Weltreich und «eine Rede».* Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11,1–9). XVI–654 Seiten.1990.

Bd. 103 ADRIAN SCHENKER: *Text und Sinn im Alten Testament.* Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien. VIII–312 Seiten. 1991.

Bd. 104 DANIEL BODI: *The Book of Ezekiel and the Poem of Erra.* IV–332 pages. 1991.

Bd. 105 YUICHI OSUMI: *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b–23,33.* XII–284 Seiten. 1991.

Bd. 106 RUDOLF WERNER: *Kleine Einführung ins Hieroglyphen-Luwische.* XII–112 Seiten. 1991.

Bd. 107 THOMAS STAUBLI: *Das Image der Nomaden im Alten Israel und in der Ikonographie seiner sesshaften Nachbarn.* XII–408 Seiten. 145 Abb. und 3 Falttafeln. 1991.

Bd. 108 MOSHÉ ANBAR: *Les tribus amurrites de Mari.* VIII–256 pages. 1991.

Bd. 109 GÉRARD J. NORTON / STEPHEN PISANO (eds.): *Tradition of the Text.* Studies offered to Dominique Barthélemy in Celebration of his 70th Birthday. 336 pages. 1991.

Bd. 110 HILDI KEEL-LEU: *Vorderasiatische Stempelsiegel.* Die Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz. 180 Seiten. 24 Tafeln. 1991.

Bd. 111 NORBERT LOHFINK: *Die Väter Israels im Deuteronomium.* Mit einer Stellungnahme von Thomas Römer. 152 Seiten. 1991.

Bd. 112 EDMUND HERMSEN: *Die zwei Wege des Jenseits.* Das altägyptische Zweiwegebuch und seine Topographie. XII–282 Seiten, 1 mehrfarbige und 19 Schwarz-Weiss-Abbildungen.

Bd. 113 CHARLES MAYSTRE: *Les grands prêtres de Ptah de Memphis.* XIV–474 pages, 2 planches. 1992.

Bd. 114 THOMAS SCHNEIDER: *Asiatische Personennamen in ägyptischen Quellen des Neuen Reiches.* 480 Seiten. 1992.

Bd. 115 ECKHARD VON NORDHEIM: *Die Selbstbehauptung Israels in der Welt des Alten Orients.* Religionsgeschichtlicher Vergleich anhand von Gen 15/22/28, dem Aufenthalt Israels in Ägypten, 2 Sam 7, 1 Kön 19 und Psalm 104. 240 Seiten. 1992.

Bd. 116 DONALD M. MATTHEWS: *The Kassite Glyptic of Nippur.* 208 pages, 210 figures. 1992.

Bd. 117 FIONA V. RICHARDS: *Scarab Seals from a Middle to Late Bronze Age Tomb at Pella in Jordan.* XII–152 pages, 16 plates. 1992.

Bd. 118 YOHANAN GOLDMAN: *Prophétie et royauté au retour de l'exil.* Les origines littéraires de la forme massorétique du livre de Jérémie. XIV–270 pages. 1992.

Bd. 119 THOMAS M. KRAPF: *Die Priesterschrift und die vorexilische Zeit.* Yehezkel Kaufmanns vernachlässigter Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion. XX–364 Seiten. 1992.

Bd. 120 MIRIAM LICHTHEIM: *Maat in Egyptian Autobiographies and Related Studies.* 236 pages, 8 plates. 1992.

Bd. 121 ULRICH HÜBNER: *Spiele und Spielzeug im antiken Palästina.* 256 Seiten. 58 Abbildungen. 1992.

Bd. 122 OTHMAR KEEL: *Das Recht der Bilder, gesehen zu werden.* Drei Fallstudien zur Methode der Interpretation altorientalischer Bilder. 332 Seiten, 286 Abbildungen. 1992.

Bd. 123 WOLFGANG ZWICKEL (Hrsg.): *Biblische Welten.* Festschrift für Martin Metzger zu seinem 65. Geburtstag. 268 Seiten, 19 Abbildungen. 1993.

Bd. 125 BENJAMIN SASS / CHRISTOPH UEHLINGER (eds.): *Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals.* Proceedings of a symposium held in Fribourg on April 17–20, 1991. 368 pages, 532 illustrations. 1993.

Bd. 126 RÜDIGER BARTELMUS / THOMAS KRÜGER / HELMUT UTZSCHNEIDER (Hrsg.): *Konsequente Traditionsgeschichte.* Festschrift für Klaus Baltzer zum 65. Geburtstag. 418 Seiten. 1993.

Bd. 127 ASKOLD I. IVANTCHIK: *Les Cimmériens au Proche-Orient.* 336 pages. 1993.

Bd. 128 JENS VOSS: *Die Menora.* Gestalt und Funktion des Leuchters im Tempel zu Jerusalem. 124 Seiten. 1993.

Bd. 129 BERND JANOWSKI / KLAUS KOCH / GERNOT WILHELM (Hrsg.): *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament.* Internationales Symposion Hamburg 17.–21. März 1990. 572 Seiten. 1993.

Bd. 130 NILI SHUPAK: *Where can Wisdom be found?* The Sage's Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature. XXXII–516 pages. 1993.

Bd. 131 WALTER BURKERT / FRITZ STOLZ (Hrsg.): *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich.* 134 Seiten. 1994.

Bd. 132 HANS-PETER MATHYS: *Dichter und Beter.* Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit. 392 Seiten. 1994.

Bd. 133 REINHARD G. LEHMANN: *Friedrich Delitzsch und der Babel-Bibel-Streit.* 472 Seiten, 13 Tafeln. 1994.

Bd. 135 OTHMAR KEEL: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel.* Band IV. Mit Registern zu den Bänden I–IV. XII–340 Seiten mit Abbildungen, 24 Seiten Tafeln. 1994.

Bd. 136 HERMANN-JOSEF STIPP: *Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches.* Textgeschichtlicher Rang, Eigenarten, Triebkräfte. VII–196 Seiten. 1994.

Bd. 137 PETER ESCHWEILER: *Bildzauber im alten Ägypten.* Die Verwendung von Bildern und Gegenständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reiches. X–380 Seiten, 28 Seiten Tafeln. 1994.

Bd. 138 CHRISTIAN HERRMANN: *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel.* Mit einem Ausblick auf ihre Rezeption durch das Alte Testament. XXIV–1000 Seiten, 70 Seiten Bildtafeln. 1994.

Bd. 140 IZAK CORNELIUS: *The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Ba'al.* Late Bronze and Iron Age I Periods (c 1500–1000 BCE). XII–326 pages with illustrations, 56 plates. 1994.

Bd. 141 JOACHIM FRIEDRICH QUACK: *Die Lehren des Ani.* Ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld. X–344 Seiten, 2 Bildtafeln. 1994.

Bd. 143 KLAUS BIEBERSTEIN: *Josua-Jordan-Jericho.* Archäologie, Geschichte und Theologie der Landnahmeerzählungen Josua 1–6. XII–494 Seiten. 1995.

Bd. 144 CHRISTL MAIER: *Die «fremde Frau» in Proverbien 1–9.* Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie. XII–304 Seiten. 1995.

Bd. 145 HANS ULRICH STEYMANS: *Deuteronomium 28 und die* adê *zur Thronfolgeregelung Asarhaddons.* Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel. XII–436 Seiten. 1995.

Bd. 146 FRIEDRICH ABITZ: *Pharao als Gott in den Unterweltsbüchern des Neuen Reiches.* VIII–228 Seiten. 1995.

Bd. 147 GILLES ROULIN: *Le Livre de la Nuit. Une composition égyptienne de l'au-delà.* Ire partie: traduction et commentaire. XX–420 pages. IIe partie: copie synoptique. X–169 pages, 21 planches. 1996.

Bd. 148 MANUEL BACHMANN: *Die strukturalistische Artefakt- und Kunstanalyse.* Exposition der Grundlagen anhand der vorderorientalischen, ägyptischen und griechischen Kunst. 88 Seiten mit 40 Abbildungen. 1996.

Bd. 150 ELISABETH STAEHELIN / BERTRAND JAEGER (Hrsg.): *Ägypten-Bilder.* Akten des «Symposions zur Ägypten-Rezeption», Augst bei Basel, vom 9.–11. September 1993. 384 Seiten Text, 108 Seiten mit Abbildungen. 1997.

Bd. 151 DAVID A.WARBURTON: *State and Economy in Ancient Egypt.* Fiscal Vocabulary of the New Kingdom. 392 pages. 1996.

Bd. 152 FRANÇOIS ROSSIER SM: *L'intercession entre les hommes dans la Bible hébraïque.* L'intercession entre les hommes aux origines de l'intercession auprès de Dieu. 408 pages. 1996.

Bd. 153 REINHARD GREGOR KRATZ / THOMAS KRÜGER (Hrsg.): *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld.* Ein Symposion aus Anlass des 60. Geburtstags von Odil Hannes Steck. 148 Seiten. 1997.

Bd. 154 ERICH BOSSHARD-NEPUSTIL: *Rezeptionen von Jesaja 1–39 im Zwölfprophetenbuch.* Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit. XIV–534 Seiten. 1997.

Bd. 155 MIRIAM LICHTHEIM: *Moral Values in Ancient Egypt.* 136 pages. 1997.

Bd. 156 ANDREAS WAGNER (Hrsg.): *Studien zur hebräischen Grammatik.* VIII–212 Seiten. 1997.

Bd. 157 OLIVIER ARTUS: *Etudes sur le livre des Nombres.* Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1–20,13. X–310 pages. 1997.

Bd. 158 DIETER BÖHLER: *Die heilige Stadt in Esdras* α *und Esra-Nehemia.* Zwei Konzeptionen der Wiederherstellung Israels. XIV–464 Seiten. 1997.

Bd. 159 WOLFGANG OSWALD: *Israel am Gottesberg.* Eine Untersuchung zur Literargeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19–24 und deren historischem Hintergrund. X–300 Seiten. 1998.

Bd. 160/1 JOSEF BAUER / ROBERT K. ENGLUND / MANFRED KREBERNIK: *Mesopotamien: Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit.* Annäherungen 1. Herausgegeben von Pascal Attinger und Markus Wäfler. 640 Seiten. 1998.

Bd. 160/3 WALTHER SALLABERGER / AAGE WESTENHOLZ: *Mesopotamien: Akkade-Zeit und Ur III-Zeit.* Annäherungen 3. Herausgegeben von Pascal Attinger und Markus Wäfler. 424 Seiten. 1999.

Bd. 161 MONIKA BERNETT / OTHMAR KEEL: *Mond, Stier und Kult am Stadttor.* Die Stele von Betsaida (et-Tell). 175 Seiten mit 121 Abbildungen. 1998.

Bd. 162 ANGELIKA BERLEJUNG: *Die Theologie der Bilder.* Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik. 1998. XII–560 Seiten. 1998.

Bd. 163 SOPHIA K. BIETENHARD: *Des Königs General.* Die Heerführertraditionen in der vorstaatlichen und frühen staatlichen Zeit und die Joabgestalt in 2 Sam 2–20; 1 Kön 1–2. 388 Seiten. 1998.

Bd. 164 JOACHIM BRAUN: *Die Musikkultur Altisraels/Palästinas.* Studien zu archäologischen, schriftlichen und vergleichenden Quellen. XII–372 Seiten, 288 Abbildungen. 1999.

Bd. 165 SOPHIE LAFONT: *Femmes, Droit et Justice dans l'Antiquité orientale.* Contribution à l'étude du droit pénal au Proche-Orient ancien. XVI–576 pages. 1999.

Bd. 166 ESTHER FLÜCKIGER-HAWKER: *Urnamma of Ur in Sumerian Literary Tradition.* XVIII–426 pages, 25 plates. 1999.

Bd. 167 JUTTA BOLLWEG: *Vorderasiatische Wagentypen.* Im Spiegel der Terracottaplastik bis zur Altbabylonischen Zeit. 160 Seiten und 68 Seiten Abbildungen. 1999.

Bd. 168 MARTIN ROSE: *Rien de nouveau.* Nouvelles approches du livre de Qohéleth. Avec une bibliographie (1988–1998) élaborée par Béatrice Perregaux Allisson. 648 pages. 1999.

Bd. 169 MARTIN KLINGBEIL: *Yahweh Fighting from Heaven.* God as Warrior and as God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography. XII–374 pages. 1999.

Bd. 170 BERND ULRICH SCHIPPER: *Israel und Ägypten in der Königszeit.* Die kulturellen Kontakte von Salomo bis zum Fall Jerusalems. 344 Seiten und 24 Seiten Abbildungen. 1999.

Bd. 171 JEAN-DANIEL MACCHI: *Israël et ses tribus selon Genèse 49.* 408 pages. 1999.

Bd. 172 ADRIAN SCHENKER: *Recht und Kult im Alten Testament.* Achtzehn Studien. 232 Seiten. 2000.

Bd. 173 GABRIELE THEUER: *Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas.* Unter besonderer Berücksichtigung von KTU 1.24. XVI–658 Seiten und 11 Seiten Abbildungen. 2000.

Bd. 174 CATHIE SPIESER: *Les noms du Pharaon comme êtres autonomes au Nouvel Empire.* XII–304 pages et 108 pages d'illustrations. 2000.

Bd. 175 CHRISTOPH UEHLINGER (ed.): *Images as media* – Sources for the cultural history of the Near East and the Eastern Mediterranean (Ist millennium BCE). Proceedings of an international symposium held in Fribourg on November 25-29, 1997. XXXII–424 pages with 178 figures, 60 plates. 2000.

Bd. 176 ALBERT DE PURY/THOMAS RÖMER (Hrsg.): *Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids.* Neue Einsichten und Anfragen. 212 Seiten. 2000.

Bd. 177 JÜRG EGGLER: *Influences and Traditions Underlying the Vision of Daniel 7:2-14.* The Research History from the End of the 19th Century to the Present. VIII-156 pages. 2000.

Bd. 178 OTHMAR KEEL / URS STAUB: *Hellenismus und Judentum.* Vier Studien zu Daniel 7 und zur Religionsnot unter Antiochus IV. XII–164 Seiten. 2000.

Bd. 179 YOHANAN GOLDMAN / CHRISTOPH UEHLINGER (éds.): *La double transmission du texte biblique.* Etudes d'histoire du texte offertes en hommage à Adrian Schenker. VI–130 pages. 2001.

Bd. 180 UTA ZWINGENBERGER: *Dorfkultur der frühen Eisenzeit in Mittelpalästina.* XX–612 Seiten. 2001.

Bd. 181 HUBERT TITA: *Gelübde als Bekenntnis.* Eine Studie zu den Gelübden im Alten Testament. XVI–272 Seiten. 2001.

Bd. 182 KATE BOSSE-GRIFFITHS: *Amarna Studies, and other selected papers.* Edited by J. Gwyn Griffiths. 264 pages. 2001.

Bd. 183 TITUS REINMUTH: *Der Bericht Nehemias.* Zur literarischen Eigenart, traditionsgeschichtlichen Prägung und innerbiblischen Rezeption des Ich-Berichts Nehemias. XIV–402 Seiten. 2002.

Bd. 184 CHRISTIAN HERRMANN: *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel II.* XII–188 Seiten und 36 Seiten Abbildungen. 2002.

Bd. 185 SILKE ROTH: *Gebieterin aller Länder.* Die Rolle der königlichen Frauen in der fiktiven und realen Aussenpolitik des ägyptischen Neuen Reiches. XII–184 Seiten. 2002.

Bd. 186 ULRICH HÜBNER / ERNST AXEL KNAUF (Hrsg.): *Kein Land für sich allein.* Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebirnâri. Für Manfred Weippert zum 65. Geburtstag. VIII–352 Seiten. 2002.

Bd. 187 PETER RIEDE: *Im Spiegel der Tiere.* Studien zum Verhältnis von Mensch und Tier im alten Israel. 392 Seiten, 34 Abbildungen. 2002.

Bd. 188 ANNETTE SCHELLENBERG: *Erkenntnis als Prolem.* Qohelet und die alttestamentliche Diskussion um das menschliche Erkennen. XII–348 Seiten. 2002.

Bd. 189 GEORG MEURER: *Die Feinde des Königs in den Pyramidentexten.* VIII–442 Seiten. 2002.

Informations concernant la collection OBO: www.unifr.ch/bif/obo/obo.html

ÉDITIONS UNIVERSITAIRES FRIBOURG SUISSE
UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS, SERIES ARCHAEOLOGICA

Bd. 1 JACQUES BRIEND / JEAN-BAPTISTE HUMBERT (Ed.): *Tell Keisan (1971–1976), une cité phénicienne en Galilée.* 392 pages, 142 planches. 1980.

Bd. 2 BERTRAND JAEGER: *Essai de classification et datation des scarabées Menkhéper-rê.* 455 pages avec 1007 illustrations, 26 planches avec 443 figures. 1982.

Bd. 3 RAPHAEL GIVEON: *Egyptian Scarabs from Western Asia from the Collections of the British Museum.* 202 pages, 457 figures. 1985.

Bd. 4 SEYYARE EICHLER / MARKUS WÄFLER: *Tall al-Ḥamīdīya 1.* Vorbericht 1984. 360 Seiten, 104 Tafeln, 4 Seiten Illustrationen, 4 Faltpläne, 1 vierfarbige Tafel. 1985.

Bd. 5 CLAUDIA MÜLLER-WINKLER: *Die ägyptischen Objekt-Amulette.* Mit Publikation der Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz, ehemals Sammlung Fouad S. Matouk. 590 Seiten, 40 Tafeln. 1987.

Bd. 6 SEYYARE EICHLER / MARKUS WÄFLER / DAVID WARBURTON: *Tall al-Ḥamīdīya 2.* Symposium Recent Excavations in the Upper Khabur Region. 492 Seiten, 20 Seiten Illustrationen, 2 Falttafeln, 1 vierfarbige Tafel. 1990.

Bd. 7 HERMANN A. SCHLÖGL / ANDREAS BRODBECK: *Ägyptische Totenfiguren aus öffentlichen und privaten Sammlungen der Schweiz.* 356 Seiten mit 1041 Photos. 1990.

Bd. 8 DONALD M. MATTHEWS: *Principles of composition in Near Eastern glyptic of the later second millennium B.C.* 176 pages, 39 pages with drawings, 14 plates. 1990.

Bd. 9 CLAUDE DOUMET: *Sceaux et cylindres orientaux: la collection Chiha.* Préface de Pierre Amiet. 220 pages, 24 pages d'illustrations. 1992.

Bd. 10 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel.* Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Einleitung. 376 Seiten mit 603 Abbildungen im Text. 1995.

Bd. 11 BEATRICE TEISSIER: *Egyptian Iconography on Syro-Palestinian Cylinder Seals of the Middle Bronze Age.* XII–224 pages with numerous illustrations, 5 plates. 1996.

Bd. 12 ANDRÉ B. WIESE: *Die Anfänge der ägyptischen Stempelsiegel-Amulette.* Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung zu den «Knopfsiegeln» und verwandten Objekten der 6. bis frühen 12. Dynastie. XXII–366 Seiten mit 1426 Abbildungen. 1996.

Bd. 13 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel.* Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band I. Von Tell Abu Farağ bis 'Atlit. VIII–808 Seiten mit 375 Phototafeln. 1997.

Bd. 14 PIERRE AMIET / JACQUES BRIEND / LILIANE COURTOIS / JEAN-BERNARD DUMORTIER: *Tell el Far'ah.* Histoire, glyptique et céramologie. 100 pages. 1996.

Bd. 15 DONALD M. MATTHEWS: *The Early Glyptic of Tell Brak.* Cylinder Seals of Third Millennium Syria. XIV–312 pages, 59 plates. 1997.

Bd. 16 SHUA AMORAI-STARK: *Wolfe Family Collection of Near Eastern Prehistoric Stamp Seals.* 216 pages. 1998.

Bd. 17 OLEG BERLEV / SVETLANA HODJASH: *Catalogue of the Monuments of Ancient Egypt.* From the Museums of the Russian Federation, Ukraine, Bielorussia, Caucasus, Middle Asia and the Baltic States. XIV–336 pages, 208 plates. 1998.

Bd. 18 ASTRID NUNN: *Der figürliche Motivschatz Phöniziens, Syriens und Transjordaniens vom 6. bis zum 4. Jahrhundert v. Chr.* 280 Seiten und 92 Seiten Illustrationen. 2000.

Bd. 19 ANDREA M. BIGNASCA: *I kernoi circolari in Oriente e in Occidente.* Strumenti di culto e immagini cosmiche. XII–328 Seiten, Tafeln und Karten inbegriffen. 2000.

Bd. 20 DOMINIQUE BEYER: *Emar IV. Les sceaux. Mission archéologique de Meskéné–Emar. Recherches au pays d'Aštata.* XXII–496 pages, 66 Planches. 2001.

Bd. 21 MARKUS WÄFLER: *Tall al-Ḥamīdīya 3.* Zur historischen Geographie von Idamaraṣ zu Zeit der Archive von Mari(2) und Šubat-enlil/Šeḫnā. Mit Beiträgen von Jimmy Brignoni und Henning Paul. 304 Seiten. 14 Karten. 2001.

ÉDITIONS UNIVERSITAIRES FRIBOURG SUISSE
UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ

Zusammenfassung

Die vorliegende Monographie widmet sich dem Buch Kohelet. Die gewählte Perspektive ist insofern neuartig, als erstmals das Thema des Übels in diesem biblischen Text im Vordergrund steht. Entsprechend einer neueren Richtung der Forschung, in die sich die Arbeit einfügt, soll die Hypothese, Kohelet vertrete eine pessimistische Grundidee, widerlegt werden. Zu diesem Zweck liefert das *erste Kapitel* eine detaillierte Exegese der Abschnitte, in denen Kohelet sich mit dem Problem des Übels (*malum morale* und *malum physicum*) auseinandersetzt. Nachdem die einzelnen Texte zueinander in Beziehung gesetzt sind, ergibt sich als Schlussfolgerung, dass der Autor des Kohelet-Buches durchaus die unbestreitbare Präsenz des Übels in dieser Welt konstatiert. Seine Beobachtungen sind jedoch keineswegs Gegenstand einer weiterführenden Systematisierung. Ebensowenig wird die Rolle Gottes in irgendeiner Weise in Frage gestellt: Im Buch Kohelet begegnet das Übel keineswegs als eine autonome Macht, und Gott gilt weder als sein Schöpfer noch als sein Verursacher.
Das *zweite Kapitel* widmet sich einer doppelten Fragestellung: Zunächst wird ausführlich untersucht, welchen Standpunkt die menschliche Existenz einnehmen kann, um dem Übel zu begegnen. Dazu bietet Kohelet seinen Adressaten eine Reihe von Ratschlägen, die praktikabel und realistisch genug sind und es erlauben, während der kurzen Zeit unter der Sonne sein Leben so gut wie möglich zu führen. Anschließend werden die sieben, regelmäßig über das Buch verteilten Passagen über das Glück behandelt. Ihr inhaltlicher Höhepunkt besteht in der Aussage, dass Gott sich dem Menschen in der Gabe der Freude offenbart.
Das *dritte Kapitel* setzt die Grundannahmen, die in den beiden ersten Kapiteln herausgearbeitet wurden, miteinander in Beziehung, und zwar unter dem Blickwinkel des göttlichen Gerichts. Dieses bezieht sich letztlich auch auf die Art und Weise, mit der der Mensch die Gabe der Freude in seinem täglichen Handeln aufnimmt.

Summary

This monograph examines the book of Qoheleth in a new way, studying its approach to the problem of evil. Following a new trend in recent research, it attempts to counter a pessimistic view of Qoheleth's preaching through a more «positive» approach.
A first chapter gives a detailed exegesis of the passages in which Qoheleth confronts himself to evil. When all these passages are read in interconnection, it is possible to draw the following conclusions: Even if the author recognizes the presence of evil in this world, he does not systematize it, and does not make God responsible for it. In his view, evil neither appears as an «impersonal», autonomous power, nor originates with God as its potential creator.
Chapter two procedes in a double way: first, it carefully analyses the existential counterpoint which Qoheleth proposes against evil in a series of advices that are both practicable and realistic enough to allow a person enjoy one's life during the short time spent under the sun. Second, it studies the seven choruses on joy which regularly punctuate the book. Climax is reached in the gift of joy by which God reveals himself to man.
A last chapter connects the results of the former two and relates them to the issue of God's judgment. This, the study holds, relates precisely to the way how a human being receives joy as a gift in everyday life.

Résumé

Cette monographie étudie le livre de Qohélet sous l'angle inédit de la problématique du mal, dans une approche «positive» inscrite dans un courant novateur récent, et qui tente de contrecarrer le présumé pessimisme attribué à Qohélet.
Un premier chapitre fournit une exégèse détaillée des passages où Qohélet s'affronte au problème du mal, et, après les avoir mis en relation, dégage les conclusions suivantes: bien que l'auteur constate la présence incontournable du mal en ce monde, il n'en tire pourtant aucune systématisation, pas plus qu'il ne met Dieu en cause. Le mal n'apparaît pas, dans ce livre biblique, comme une puissance «impersonnelle» autonome, et Dieu n'en est ni le créateur, ni le donateur.
Un second chapitre se positionne en un double tempo: un premier temps analyse soigneusement le contrepoint existentiel que propose Qohélet face au mal, dans une série de conseils qu'il offre à son destinataire, et qui restent suffisamment accessibles et réalistes pour permettre de vivre au mieux le peu de temps passé sous le soleil. Une seconde approche s'attache aux sept refrains sur le bonheur qui ponctuent périodiquement ce livre, et dont le climax est constitué du don de la joie dans laquelle Dieu se révèle à l'homme.
Enfin, un dernier chapitre articule les deux axiomes précédents à la lumière du jugement de Dieu, qui, en dernière analyse, porte également sur la manière avec laquelle l'homme accueille le don de la joie dans son agir quotidien.